

MICHEL WIEVIORKA

HUMANITAS

Spațiul rasismului



Societatea civilă

MICHEL WIEVIORKA, născut în 1946, este directorul Școlii de Înalte Studii de Științe Sociale din Paris. A scris, singur sau în colaborare, numeroase lucrări foarte apreciate: *L'État, le patronat et les consommateurs*, 1977; *Critique de la théorie du capitalisme monopoliste d'État* (în colaborare cu B. Théret), 1978; *Justice et Consommation*, 1978; *Lutte étudiante* (în colaborare cu A. Touraine, F. Dubet, Z. Hegedus), 1978; *La Prophétie antinucléaire* (în colaborare cu A. Touraine, F. Dubet, Z. Hegedus), 1980; *Le Pays contre L'État* (în colaborare cu A. Touraine, F. Dubet, Z. Hegedus), 1981; *Les Juifs, la Pologne et Solidarnosc*, 1984; *Le Mouvement ouvrier* (în colaborare cu A. Touraine și F. Dubet), 1984; *Solidarité* (în colaborare cu A. Touraine și F. Dubet), 1984; *Terrorisme à la une* (în colaborare cu D. Wolton), 1987; *Sociétés et terrorisme*, 1988; *Le modèle E.D.F.* (în colaborare cu S. Trinh), 1989; *L'Espace du racisme*, 1991; *La France raciste*, 1993.

MICHEL WIEVIORKA

92501

SPAȚIUL RASISMULUI

Traducere de
ALANA ȘABAC

Cuvînt înainte

I

Această carte este rodul unei neliniști legate de momentul și locul în care a fost scrisă. Nu este oare pe cale să devină Franța sfîrșitului de secol XX o societate rasistă, nu e oare amenințată de un val de rasism, instalat deja în plan politic prin intermediul Frontului Național? Desigur, termenul „rasism” nu este cel mai potrivit — el este utilizat abuziv pentru a desemna populismul, xenofobia sau chiar un naționalism neliniștitor —, iar datele privind faptele și statisticile rasismului, așa cum apar, de exemplu, în bilanțul stabilit recent la cererea primului-ministru¹, pot să pară neînsemnate.

Cu toate acestea, există motive serioase de îngrijorare. Dosarul imigrației, care ocupă un loc important în dezbaterile contemporane, este plin de conotații rasiste; pe fundalul mutațiilor urbane și al crizei școlii, a apărut, fără să ne dăm seama, o segregare, de neconceput acum zece sau cincisprezece ani; prejudecățile rasiste se exprimă din ce în ce mai deschis, ca și cum ar fi dispărut o seamă de tabuuri și interdicții, inclusiv legale, mai ales în ce privește populațiile originare din Maghreb; începe să se contureze o formă de rasism împotriva negrilor, activă și vizibilă pretutindeni unde africani, haitieni, dar și antilezi cît se poate de francezi se amestecă sau iau locul valurilor anterioare ale imigrației; antisemitismul se manifestă prin creșterea impactului unor scrieri imprimate și difuzate cu o ușurință de neînțeles, în cazuri de mare răsunet — Aix-les-Bains, Carpentras² — sau în gîndirea numită „revizionistă”, care neagă camerele de gazare.

În Franța, ca și în alte societăți europene, amplificarea rasismului din zilele noastre nu poate fi disociată de o mutație considerabilă. Ieri încă, predomina problema socială structurată de lupte ce decurgeau direct sau indirect din mișcarea muncitorească. Ieri încă, existența unor particularisme culturale sau religioase părea subordonată unor valori universale, unei concepții unitare despre progres, unor state mai mult sau mai puțin capabile să susțină în ace-

lași timp teza modernității și pe cea a națiunii, state capabile, de asemenea, să integreze străinii, să-i digere într-un timp mai lung sau mai scurt. Astăzi, modernitatea este atât de perimată, încât se vorbește despre postmodernitate; ideea unor raporturi de clasă a devenit învechită, statele par din ce în ce mai puțin în stare să mențină vechile modele de integrare și pretutindeni se ivesc sau se consolidează identități comunitare — definite în termeni religioși, etnici, regionali, culturali, istorici sau, mai ales, naționali.

Acesta e contextul general în care trebuie pusă problema sferei actuale a rasismului, al cărui spațiu se lărgeste pe măsură ce se epuizează raporturile sociale generate de industrializare și, mai ales, de faza tayloriană a acesteia, o dată cu afirmarea a tot felul de identități nonsociale și cu destructurarea capacității responsabililor politici și a intelectualilor de a asocia într-o concepție unitară universalitatea progresului și a rațiunii și specificitatea națiunii din care fac parte.

Postularea unei legături între rasism și mutație societală nu e însă suficientă; trebuie procurate mijloacele de testare a acestei ipoteze, trebuie elaborate sau identificate conceptele care să permită stabilirea relației dintre diferitele expresii ale rasismului într-o societate și acțiunea acestei societăți asupra ei însăși și în raporturile cu alte ansambluri societale.

Lucrarea de față e consacrată deci acestui obiectiv. Aici miza nu este explicarea directă a răbufnirii rasiste care amenință Franța sau Europa; totul se petrece în amonte, în proiectul de creare a instrumentelor necesare înțelegerii acestui tip de fenomene. Această presupune o anumită distanță față de experiența franceză sau europeană contemporană, un efort pentru a evita propunerea unei teorii ad-hoc sau, mai degrabă, pentru a nu cădea în greșeala etnocentrismului.

II

Evoluția ideilor și a cercetării este, în mare parte, tributară contextelor naționale din care provin. De aceea, nu trebuie să ne mirăm prea mult de rămânerea în urmă a Franței în domeniul studiilor sociologice consacrate rasismului.

Desigur, există o puternică tradiție intelectuală franceză, fie că e vorba despre studierea ideilor și ideologiilor rasiste — căreia

cercetători ca Pierre-André Taguieff și Étienne Balibar i-au dat un nou suflu —, despre științele politice — cu o mențiune specială pentru cercetările CEVIPOF asupra Frontului Național³ — sau despre psihologia socială, psihanaliză, istorie, filozofie politică, etnologie sau chiar despre implicarea științelor „dure“ — începînd cu biologia și critica pe care aceasta o aduce conceptului de tipuri rasiale. Tăcerea sociologiei face însă notă discordantă în raport cu tot ceea ce se poate remarca în domeniul altor științe sociale. Nu de mult, Roger Bastide exercita o influență hotărîtoare asupra formării sociologiei braziliene, iar afirmațiile sale referitoare la rasism se bucurau de un credit incontestabil; Albert Memmi analiza într-un mod remarcabil rasismul colonial; Colette Guillaumin publica o lucrare capitală despre ideologia rasistă⁴. Dar, de aproximativ cincisprezece sau douăzeci de ani, Franța pare lovită de afazie sociologică în acest domeniu, ca și cum cercetătorii săi ar ezita să examineze deviațiile rasiste care străbat, *hic et nunc*, propria lor societate. Aceasta nu înseamnă dezinteres pentru victimele sau țintele rasismului — existența sociologiei imigrării, oricît ar putea părea de mediocră, cu cîteva excepții, ne dovedește contrariul⁵. Producerea rasismului însă, raporturile și schimbările sociale care îl alimentează nu sînt deloc studiate, iar răul este mai degrabă denunțat decît analizat cu adevărat.

În alte societăți, evoluția ideilor este mai puțin spectaculoasă, dar cunoștințele sînt mai solide, și dezbaterile sociale și politice mai bine fundamentate. În Franța, un inventar complet al literaturii propriu-zis sociologice consacrate recent acestui subiect poate fi făcut relativ repede; în schimb, este impresionantă abundența publicațiilor americane, dintre care cele mai bune, datînd uneori din anii treizeci sau patruzeci, nu au fost niciodată traduse în limba franceză, nici măcar parțial — așa cum de exemplu, ar fi meritat, cu siguranță, lucrarea clasică a lui Gunnar Myrdal asupra „dilemei americane“⁶.

În același sens, există un contrast frapant între Franța și Anglia, unde, în ultimii douăzeci de ani, s-a dezvoltat o sociologie critică a rasismului care cuprinde nu doar numeroase lucrări empirice, dar și importante dezbateri teoretice.

Aceste observații nu trebuie disociate de afirmațiile de mai sus referitoare la marea mutație în cadrul căreia societatea industrială clasică se descompune, iar modelele de integrare specifice moder-

nității și națiunii slăbesc. Într-adevăr, Franța descoperă abia acum debateri și tensiuni care frământă Regatul Unit de mult mai multă vreme. Noi ne facem de fapt ucenicia în domeniul unor probleme inedite pentru țara noastră — relații interculturale, etnicitate —, ezităm să recurgem la un vocabular străin culturii noastre politice — minorități etnice, relații între rase —, în timp ce sociologii britanici analizează teme care s-au impus în societatea lor cu mult înainte de a fi măcar schițate la noi⁷. Nu vrem să afirmăm prematur că Franța alunecă spre un model britanic, și, de aici, către un model american de *non melting pot*, de plurietnicitate și de rasism — sîntem abia la începutul unui proces despre a cărui evoluție ulterioară nu știm nimic. Putem însă afirma că rămînerea în urmă a sociologiei franceze în confruntarea cu rasismul contemporan se datorează în mare parte caracterului inedit sau foarte nou al problemelor sociale, pe care alte societăți le cunosc deja de mulți ani, în forme care le sînt proprii.

III

Fenomen planetar, cu o consistență istorică remarcabilă, rasismul e definit uneori într-un mod foarte larg, ca sinonim al excluziunii sau al refuzului alterității. Pe tot parcursul acestei lucrări, pentru a putea vorbi despre rasism, ne vom limita la o definiție mai strictă, care să impună, într-un fel sau altul, ideea unei legături între atributele sau patrimoniul — fizic, genetic sau biologic — ale unui individ (sau ale unui grup) și trăsăturile sale intelectuale și morale. Poate că cititorul așteaptă o definiție mai elaborată? Vom spune atunci că această lucrare, încercînd să construiască rasismul ca obiect, este ea însăși, în întregime, o încercare de definire.

Două experiențe, mai mult decît altele, vor marca spațiul analizelor noastre, constituind cei doi poli fundamentali între care va evolua continuu gîndirea noastră, pentru a evita astfel să ne închidem în limitele unui cadru prea mărginit sau prea specific: pe de o parte, experiența americană a unui rasism înrădăcinat în structura socială care vizează o populație în mare măsură dominată — negrii — și, pe de altă parte, experiența europeană a antisemitismului, mult mai greu de raportat la o relație în care evreii ar reprezenta figura socială dominantă. Acest cuplu clasic nu va fi singurul reper al analizei noastre, dar el va juca un rol esențial, măcar prin faptul

că ne va interzice să postulăm prea rapid unitatea fenomenului și ne va obliga să explicăm diferențele uneori foarte mari dintre cele două experiențe.

Procedînd astfel, riscăm să creăm o neînțelegere sau să dăm naștere la ambiguități pe care, cu siguranță, este mai bine să le risipim de la început. Demersul nostru nu are drept scop propunerea unei teorii a rasismului manifestat împotriva negrilor, a antisemitismului, sau a ambelor în același timp, și nici nu tranșează brutal importanta confruntare dintre cei pentru care antisemitismul este o formă de rasism și cei care, din contră, insistă asupra specificității sale, ce-l face ireductibil la simpla noțiune de rasism.

Dacă, în linii foarte generale, lucrarea noastră va fi structurată în jurul acestor două mari experiențe, asta se datorează caracterului lor exemplar, care ne permite, mai bine decît în alte cazuri, să identificăm procesele, să le descriem și, pornind de aici, să le formalizăm. Din punct de vedere analitic, aceste procese aparțin incontestabil aceleiași familii — ceea ce vine în sprijinul acelora pentru care antisemitismul nu e decît o manifestare a rasismului. Dar, pentru a pune în evidență aceste procese, trebuie să examinăm cu prioritate două experiențe istorice și nu una singură, și acest fapt susține teoria adversă. Deci, prin însăși concepția sa, lucrarea noastră nu permite afișarea directă a unei poziții ferme în această dezbateră. Dar, deoarece se preocupă mai mult de mecanisme și sisteme logice de acțiune și mai puțin de explicarea unor situații concrete, fiind mai degrabă analitică decît istorică, antisemitismul va fi circumscris de ansamblul mai larg al rasismului.

În general, ar putea surprinde spațiul redus acordat numeroaselor experiențe ale rasismului. Răspunsul însă va fi același. Nu subestimăm virulența rasismului cînd acesta lovește alte grupuri decît pe evrei sau pe negrii americani, și știm cît se poate de bine că și aceștia pot adopta la rîndul lor atitudini rasiste; vedem foarte bine în ce măsură, într-o țară ca a noastră, ura față de arabi și teama de islam ne pot conduce, dincolo de respingerea culturală, pe panta rasismului; nu ne-am propus însă să examinăm locurile și obiectele, trecute și prezente, ale disprețului, ale inferiorizării sau excluderii rasiale, ci să producem instrumentele care fac posibil acest examen.

IV

În încercarea de a pune la punct instrumentele de analiză, datorăm mult activității predecesorilor noștri — fie că e vorba despre cunoștințele pe care aceștia le-au dobândit sau de impasurile pe care nu le-au putut evita. De aceea, prima parte a acestei cărți își propune să rezume principalele cunoștințe de care dispunem. Ea reconstituie nu o istorie a gândirii — pentru care această lucrare nu ar fi de ajuns —, ci câteva mari etape — decisive după părerea noastră — în domeniul cercetărilor, al deschiderii unor noi perspective, al dezbaterilor care, de mai bine de un secol, se axează, într-un fel sau altul, pe rasism. Ea ne arată mai ales cât de greu e să construim rasismul ca obiect și dovedește ezitățile și încetineala sociologiei, care a participat mai întâi la inventarea rasismului, apoi s-a angajat în studierea „relațiilor dintre rase” și care, chiar și în zilele noastre, întâmpină multe dificultăți în încercarea de a se îndepărta radical de dezbaterile asupra raselor și de a examina în unitatea lor varietatea limbajelor, modurile de gândire și comportamentele care constituie rasismul.

Operațiunea prin care se pun în evidență attribute fizice sau biologice ce se presupun că modelează comportamentele, cultura, personalitatea, sau că justifică raporturi de dominare, de excludere, persecuție sau distrugere îmbracă tot felul de expresii concrete, care reprezintă tot atâtea forme elementare ale rasismului. Cea de-a doua parte a cărții noastre examinează aceste forme una câte una, în lumina a două distincții analitice. Se consideră că prejudecățile, segregarea, discriminarea sau violența sînt categorii empirice care pot funcționa la niveluri distincte — politice sau infrapolitice — și care sînt legate, după caz, de una din cele două logici diferite: una de inferiorizare, care tinde să asigure un tratament inegalitar grupului circumscris rasial, o alta de diferențiere, vizînd să-l izoleze și, în cazurile extreme, să-l expulzeze sau să-l extermine.

Unitatea rasismului nu se află nici în formele sale elementare — manifestări concrete extrem de diversificate —, nici în nivelurile sau metodele sale de acțiune între care e posibil și chiar de dorit să se opereze distincții analitice. Această unitate nu apare decît dacă deplasăm perspectiva astfel încît fenomenul să poată fi privit ca o acțiune. Acțiune cu totul aparte, căci funcționează prin negarea oricărui raport social, naturalizînd sau demonizînd grupul

circumscris rasial, în timp ce, eventual, supraestimează valoric grupul care generează rasismul în termeni care, nici ei, nu sînt de natură socială sau măcar culturală. Acțiune, mai ales, ale cărei condiții de expansiune sînt fixate chiar în afara semnificațiilor pe care le pune în mișcare, prin transformările ce afectează actorii sociali sau comunitari din societatea respectivă. Cea de-a treia parte a cărții studiază tocmai aceste transformări și spațiul pe care-l pot deschide rasismului și manifestărilor sale cele mai concrete.

Această lucrare nu este deci un tratat sau un tablou complet al cunoștințelor de care dispunem, chiar dacă încearcă să le recenzeze pe cele mai importante. Limitele sale din acest punct de vedere sînt evidente. Ea propune însă un cadru teoretic coerent, un ansamblu integrat de instrumente de analiză, un mănunchi concentrat de ipoteze și raționamente. Credem că ceea ce se pierde într-o parte se cîștigă în partea cealaltă. Ceea ce ni se pare însă mai urgent acum este să găsim mijloacele de a înțelege mai bine procesele care fac posibilă extinderea rasismului într-o societate ca a noastră: scrisă fără grabă, cartea noastră speră să răspundă acestei provocări.

PARTEA ÎNTÎI

De la rasă la rasism

Introducere

„De fapt, datorită biologiei, eu, geneticianul, credeam că ajut oamenii să vadă mai limpede, spunându-le: «Vă tot aud vorbind de rasă, dar ce înseamnă asta, de fapt?» Și le arătam că ea nu poate fi definită fără o doză de arbitrar sau ambiguitate [...]. Altfel spus, conceptul de *rasă* nu are o bază și, în consecință, rasismul trebuie să dispară. Acum câțiva ani, aș fi admis că, enunțând aceste lucruri, mi-am făcut datoria de om de știință și de cetățean. Și, cu toate acestea, chiar dacă nu există *rase*, există rasism!“¹

Rasă, rasism: pățania lui Albert Jacquard, omul de știință care a crezut că rezolvă o problemă socială printr-o demonstrație rațională, pune, într-o manieră simplă, aproape naivă, problema elaborării obiectului, așa cum o vom urmări încă din această primă parte a lucrării. O dată încheiată dezbaterea cu privire la rasele umane, ne spune în esență Jacquard, totul este ca înainte, rasismul apare în întreaga sa goliciune și are nevoie de alte categorii conceptuale decât cele ale biologiei sau geneticii.

Poate că ar trebui să ne opunem oarecum ideii că dezbaterea privitoare la existența raselor trebuie să fie definitiv încheiată. Intensitatea controversei despre ereditatea inteligenței — veche de mai bine de un secol, și reluată recent de Gérard Lemaire și Benjamin Matalon² — sau anumite lucrări de genetică a populațiilor și de bioantropologie, recenzate de Alain de Benoist³, ar putea să ne îndemne la aceasta. Dar fie că rămîne sau nu deschisă, această dezbateră, indiferent că va continua să alimenteze pozițiile doctrinare și politice atât ale rasiștilor, cât și ale antirasiștilor, nu va putea să înlocuiască analiza rasismului. S-ar aștepta cineva ca sociologii care se ocupă de problema religiei să ia poziție în legătură cu existența lui Dumnezeu, de unde ar deduce, de exemplu, explicații asupra credinței sau asupra ateismului? Sociologia rasismului nu se poate construi decât părăsind definitiv studiile și polemicile referitoare la rasă: „Rase imaginare și rase reale, cum a spus foarte bine

Colette Guillaumin, joacă același rol în cadrul procesului social și sînt deci identice din acest punct de vedere: acesta e problema sociologică.⁴

Tot ce putem spune este că această disjunctie necesară, pe baza căreia se poate începe efectiv studierea rasismului, nu a fost întotdeauna dorită sau percepută de gîndirea socială. În acest caz, evoluția ideilor s-a precizat cu încetineală, iar perspectiva, chiar și astăzi, ezită să disocieze net rasă și rasism.

Trebuie să spunem că termenul însuși de „rasism” e recent, dar sîntem atît de obișnuiți cu el, încît uităm cu ușurință ce noutate reprezintă. Dacă termenul rasă a pătruns în vocabularul european către sfîrșitul secolului al XV-lea, dacă s-a impus ca o categorie savantă în secolul al XIX-lea, cuvîntul „rasism” nu a fost creat decît în secolul al XX-lea, între cele două războaie, și a luat amploare după cel de-al doilea război mondial și descoperirea ororilor legate de experiența nazistă. De atunci, folosirea lui nu numai că s-a amplificat, dar s-a și banalizat în desemnarea multor forme de ură, dispreț, respingere sau discriminare: în mod curent, se asociază rasism și sexism — ceea ce nu e lipsit de temei, în măsura în care sexismul se bazează de asemenea pe o definiție fizică sau biologică a femeii —, dar se vorbește la fel de frecvent de rasism de clasă, de rasism împotriva tinerilor, a bătrînilor etc. — ceea ce privează fenomenul rasist propriu-zis de specificitate. Dar, dacă noțiunea de rasism este nouă, fenomenul este vechi și gîndirea socială s-a preocupat de el în avangardă, încă din prima jumătate a secolului al XIX-lea.

De aceea, vom urmări principalele momente ale fenomenului rasist începînd din această epocă, pe parcursul unei înlănțuirii logice, în cadrul căreia am hotărît să reținem autorii a căror operă, în întregime sau parțial, ni se pare deosebit de semnificativă sau determinantă. Decalajul în timp dintre epoca în care au fost redactate unele dintre aceste scrieri și cea în care rasismul a devenit o noțiune explicită pune o problemă pe care nu o vom subestima și care este cea a anacronismului. Nu va fi deci vorba în această lucrare despre evaluarea gîndirii unuia sau altuia dintre autori în lumina unor cunoștințe sau evenimente ulterioare, nu-i vom judeca de exemplu pe gînditorii rasiști din secolul al XIX-lea după tiparul antisemitismului nazist. Vom marca însă etapele, inflexiunile, înnoirile în modul de a privi ale unei istorii a ideilor al cărei fir călăuzitor este dat de o preocupare centrală: aprecierea diferitelor contribuții la elaborarea unei perspective tipic sociologice a rasismului.

Rasa ca principiu explicativ

Încă de la început, trebuie să spunem foarte limpede că științele sociale au contribuit în mare măsură la inventarea rasismului, la structurarea sa într-o formă doctrinară și savantă. Desigur, fondatorii acestora nu merită toți epitetul de „rasiști”, în sensul în care-l înțelegem astăzi. Lucrurile stau cu totul altfel; chiar pionierii gîndirii rasiale — un precursor ca Gobineau, de exemplu — trebuie judecați cu prudență, fiindcă multe evenimente, ca de pildă experiența nazistă, le depășesc cu mult ideile și poate i-ar fi îngrozit.

Științele sociale care tocmai apăreau au acordat însă o importanță deosebită noțiunii de rasă; adeseori, datorită lor, aceasta a devenit o categorie care reflectă structura, schimbarea societății, sau chiar evoluția istoriei, deschizînd astfel calea rasismului elaborat de ideologi. Vom întîlni curînd figuri remarcabile ca Alexis de Tocqueville sau Max Weber, care n-au acceptat deloc acest punct de vedere; acesta e uneori la fel de străin anumitor autori, sau minor și fără consecințe, ca în cazul lui Auguste Comte, care constată în lucrarea sa *Le Catéchisme positiviste* (*Catehismul pozitivist*) (1852) că diferitele rase umane nu au același creier, fără să ajungă însă de aici la vreo consecință demnă de cea mai mică bănuială de rasism.

Punctul nostru de pornire e însă un fenomen intelectual major: formarea unor idei și doctrine care, departe de a ne ajuta să construim rasismul ca obiect de analiză, au instituit rasa ca principiu explicativ al vieții sociale și, mai ales, al istoriei.

1. Ideea de rasă și Europa

Ideea potrivit căreia există rase superioare și rase inferioare și, mai ales, ideea că rasa modelează cultura și fundamentează diferențele sociale nu ar trebui oare căutate undeva departe, în trecut,

acolo unde se află izvoarele culturii europene moderne, adică la grecii din epoca elenistică, sau măcar în Evul Mediu? Susținută în special de Christian Delacampagne¹, această ipoteză capătă tot mai multă forță, pe măsură ce ne apropiem de epoca modernă și cu cât extinderea rasismului e asociată unor momente majore, începând cu marile descoperiri geografice.

Oricare ar fi însă perspectiva istorică adoptată, cea mai mare parte a istoricilor ideii de rasism situează extraordinarul ei avânt în secolul al XIX-lea, în acel amestec de colonialism, dezvoltare a științei și industriei, urbanizare, imigrare și amestec de populații, dar, în același timp, de individualizare și manifestare a naționalismului.

Gîndirea socială a rasismului care se dezvoltă atunci nu se datorează, în nici un caz, doar sociologilor, de altfel puțin numeroși în a se defini ca atare. Ea se elaborează în extraordinara convergență a tuturor domeniilor cunoașterii, cu nenumărate contribuții ale filozofilor, teologilor, anumiștilor, fiziologilor, istoricilor, filologilor, dar și ale scriitorilor, poezilor, călătorilor, avînd drept bază comună principiul clasificării speciilor, căruia Linné i-a găsit probabil formularea cea mai convingătoare².

Unii, ca de pildă Renan, studiază originile ariene ale Occidentului și — după cum afirmă Maurice Olender pe urmele lui Léon Poliakov — modelează un antagonism între semiți și arieni care înclină în avantajul teoretic al celor din urmă³. Alții, ca Gustave Le Bon, opun rasele superioare, toate de origine indo-europeană, raselor primitive, între care s-ar putea situa rase intermediare, „medii”: mai ales chinezii și popoarele semite⁴. Arthur de Gobineau, în celebra sa lucrare *Essai sur l'inégalité des races humaines* (*Eseu despre inegalitatea raselor umane*) lansează tema degenerescenței prin amestecul raselor și cultivă un tip de gîndire pesimistă. Din punctul său de vedere, forța unei națiuni sau a unui popor constă în capacitatea de a absorbi alte popoare sau națiuni, fapt a cărui consecință va fi însă amestecul și decadența — ceea ce înseamnă că umanitatea se îndreaptă în mod ineluctabil spre distrugere⁵. Georges Vacher de Lapouge își propune să creeze o antroposociologie în care obsesia metisării este întărită cu ajutorul biologiei și antropologiei fizice la care se recurge în mod pozitivist și scientist⁶. Nu trebuie să deducem însă din aceste câteva nume ilustre, printre multe altele, că problema s-ar pune doar pentru Franța.

În Marea Britanie, Francis Galton, rudă îndepărtată a lui Darwin, folosește concluziile ideilor acestuia asupra deosebirilor rasiale pentru a promova un eugenism care animă, între altele, primele dezbateri de la Sociological Society of London. La aceste întâlniri participă, fără să adere neapărat la opiniile respective, figuri prestigioase ca Max Nordau, Bertrand Russell, Ferdinand Tönnies, George Bernard Shaw sau H.G. Wells⁷. Să reamintim însă că o atitudine anacronică falsifică în mod considerabil perspectiva, căci, în perioada aceea și pînă la conștientizarea ororilor nazismului, eugenismul nu e monopolul gîndirii conservatoare și al extremei drepte; el reprezintă în egală măsură un suport sau o expresie a curentelor de reformă socială, e ambivalent, interpretat contradictoriu, unii dorind să purifice rasa, iar alții să determine progresul întregii omeniri.

În Germania, Otto Ammon dezvoltă o gîndire comparabilă cu cea a lui Vacher de Lapouge, iar Houston Steward Chamberlain este preocupat — și nu doar în ce privește Imperiul Roman — de „haosul raselor” și de influența mereu mai mare a evreilor în comerț, drept, literatură sau politică. Stabilizat în Germania, la Dresda, acest fiu de amiral britanic, care a fost și ginerele lui Richard Wagner, poate fi considerat ca un profet al nazismului⁸. În general, întreaga Europă a celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea manifestă un viu interes față de dimensiunea craniilor și a oaselor, de pigmentarea pielii, culoarea ochilor și a părului; se elaborează clasificări rasiale; se trece de la un antiudaism mai ales religios la un antisemitism naționalist și politic; apare preocuparea pentru degenerescență și se stabilesc nenumărate legături între o cunoaștere aplicată, științifică și tehnică, și doctrine care țin loc de gîndire socială. În secolul al XIX-lea, evoluția ideilor este încă departe de coerența cvasifuzională pe care i-o va aduce nazismul; de aceea, nu trebuie să ne mirăm că între evreii din lumea occidentală și în special din Franța, în timpul celui de al doilea Imperiu, există intelectuali care nu ezită să facă apel la antropologia fizică, cu măsurătorile și standardele sale, pentru a face elogiul rasei evreiești⁹. Există credința că prin cunoașterea raselor se va găsi explicația diferențelor morale, culturale și sociale, se va înțelege evoluția generală a omenirii și modul de a pătrunde cauzele decadenței, și chiar de a propune remedii.

Acest curent de idei — despre care găsim numeroase analize în bogata literatură consacrată istoriei rasismului¹⁰ — va culmina

cu nazismul, care face în mare măsură apel la ele și le creează posibilitatea, unică în istorie, de promovare și punere în practică. Medicina, biologia, chimia, genetica, dar și antropologia, etnologia, psihiatria, științele juridice, demografia vor participa, toate, la clasificarea populațiilor și la tratarea științifică a evreilor, a celor care sînt evrei pe jumătate sau pe sfert, a țiganilor, a bolnavilor mintal — circumscriși și ei ca grup rasial —, fie că e vorba de identificarea și definirea acestor grupuri sau de eliminarea lor¹¹; în plus, unele dintre aceste discipline, la care am putea adăuga arheologia¹², vor da nazismului o legitimitate istorică.

Rasismul european a fost creat, *avant la lettre*, pe de-o parte prin întîlnirea cu Celălalt, pe care l-a dominat adesea (colonialism) și, pe de altă parte, prin inventarea — pe fundalul aplicării naționalismului — a antisemitismului modern — numit astfel în 1893 de Guillaume Marr —, căruia i se asociază un număr considerabil de gînditori¹³. Dar manifestările care au cutremurat conștiința europeană și chiar mondială nu au fost atît cele care priveau popoarele colonizate, deși acestea au fost adesea masacrate sau aduse în stare de sclavie, cît cele referitoare la evrei, victime ale nazismului. Poate că de aceea a trebuit să se aștepte în Europa proliferarea nazismului și, mai ales, sfîrșitul celui de-al doilea război mondial și descoperirea lagărului de la Auschwitz, pentru ca științele sociale — și nu doar ele — să realizeze într-adevăr transformarea prin care rasismul devine obiect de analiză.

2. Alexis de Tocqueville și Max Weber

Cei care teoretizează rasa nu se plasează întotdeauna pe poziții radicale. Unii cred că rasele inferioare pot fi ameliorate cu ajutorul progresului, religiei sau educației și dezvoltă ceea ce Pierre-André Taguieff numește un „rasism universalist-spiritualist”¹⁴. Versiunea principală a acestuia e dată de ideologia colonială a celei de a treia Republici, la oameni ca Jules Ferry, dar și la socialiști ca Léon Blum, care, în 1925, evoca, de pildă, în Camera Deputaților, misiunea raselor superioare, datoria lor de a aduce raselor inferioare știința și industria și de a le ridica la un grad mai înalt de cultură. Alții răstoarnă perspectiva clasică și inversează propoziția dominantă care explică viața socială sau moravurile prin rasă. Astfel,

Gabriel Tarde, foarte ostil teoriilor lui Vacher de Lapouge, pe care îl critică cu severitate, consideră că fiecare civilizație își făurește în timp propria rasă care este deci generată de cultură și societate¹⁵.

Vom remarca în treacăt că regăsim această perspectivă, mult mai aproape de noi, în celebra conferință ținută de Claude Lévi-Strauss, în 1971, atunci cînd arată că „forme de cultură pe care le adoptă oamenii într-un loc sau altul, modul de viață care a dominat sau mai domină încă și azi sînt cele care determină în foarte mare măsură ritmul și orientarea evoluției lor biologice. Departe de a trebui să ne întrebăm dacă într-adevăr cultura este sau nu funcție de rasă, descoperim că rasa — sau ceea ce se înțelege în general prin acest termen — este o funcție printre altele a culturii”¹⁶.

Tot astfel, Ludwig Gumplowicz — care a avut o influență importantă asupra sociologiei americane — descrie evoluția umanității ca dirijată de lupte nemiloase care, pe măsură ce se soldează cu distrugerea sau disoluția anumitor grupuri umane, omogenizează grupurile dominante și le transformă în rase¹⁷. Ceea ce el numește „rasă” corespunde de fapt cu ceea ce noi am numi astăzi națiuni sau etnii. Astfel de autori nu pot fi desigur acuzați de rasism. Tot astfel, unul dintre părinții fondatori ai sociologiei clasice, Émile Durkheim, fiu de rabin, chiar dacă nu și-a exprimat niciodată opinia în problema rasei, a schițat totuși o analiză a rasismului intern al unei societăți în răspunsul pe care l-a dat în 1894 la un chestionar despre antisemitism: „Cînd societatea suferă, ea simte nevoia să găsească pe cineva căruia să-i poată imputa răul, cineva pe care să se răzbune pentru deziluzia sa”¹⁸; teoria sugerată de aceste cîteva cuvinte este cea a mecanismului țapului ispășitor, care se declanșează pornind de la criza sau disfuncția societății și vizează un grup uman definit printr-o reprezentare fără nici o legătură, sau aproape nici una, cu caracteristicile sale obiective. Această teorie este interesantă prin faptul că anunță un enorm ansamblu de lucrări — despre care vom mai vorbi — pentru care rasismul trebuie analizat nu în termeni de relații între grupuri definite de rasă, ci îndepărtîndu-ne de ideea de relații pentru a ne axa asupra grupului care circumscrie rasial și ale cărui prejudecăți și comportament se pot explica făcînd abstracție de experiența trăită a contactului cu grupul circumscriș rasial și fără raportare la realitatea concretă a acestui grup.

De fapt, pozițiile cele mai ferme și mai încurajatoare în fața proliferării ideii de rasă se întâlnesc nu la Durkheim sau la Tarde, ci mai degrabă la două alte mari figuri ale gândirii sociale: Alexis de Tocqueville și Max Weber. Atât unul, cât și celălalt aduc primele elemente ale unei sociologii a rasismului, refuzând cu hotărâre să vadă în rasă un principiu de explicare a raporturilor sociale.

Autorul lucrării *De la démocratie en Amérique* (*Despre democrație în America*) nu s-a confruntat în această țară doar cu problema negrilor; el a fost în 1839, în Camera Deputaților, raportorul unui proiect de lege având ca obiect abolirea sclaviei și autorul mai multor rapoarte asupra Algeriei. În ce privește Statele Unite, el e preocupat, ca analist politic, în primul rând de consecințele emancipării negrilor. Pentru el, problema nu este cea a diferențelor biologice; el nu se îndoiește de capacitatea negrilor de a ajunge, în condiții favorabile, la un înalt nivel de civilizație. Problema e socială și politică. Fie, sugerează el, sînt eliberați negrii, dar atunci albi se amestecă cu ei, fie se menține sclavia cît mai mult timp posibil. Dacă nu, „orice alte soluții intermediare par să conducă în curînd la cel mai cumplit dintre toate războaiele civile și poate chiar la distrugerea uneia din cele două rase“¹⁹.

Există o reală continuitate între analizele sale asupra problemei negrilor în Statele Unite și cele despre cucerirea și colonizarea franceză în Algeria. Această continuitate este marcată de o adevărată tensiune, care nu a fost perfect rezolvată și pe care Todorov a explicat-o foarte bine plasînd-o între două perspective: etică și politică. Din punct de vedere etic, Tocqueville condamnă sclavia, tot așa cum e ostil colonialismului. Dar realismul politic și, poate, în ce privește Algeria, un anumit naționalism francez determină la el o altă atitudine: „Sclavia — spune el — limitată la un singur punct al globului, atacată de creștinism ca nedreaptă, apoi ca funestă de economia politică; sclavia, în mijlocul libertății democratice și al luminilor epocii noastre, nu e o instituție care să poată dura. Ea va înceta să existe datorită sclavului sau stăpînului. În ambele cazuri, trebuie să ne așteptăm la mari nenorociri.“²⁰ Explicațiile sale se referă la America, dar citîndu-l ne gândim la dificultățile pe care le întîmpina astăzi Africa de Sud pentru a ieși din apartheid. Tocqueville nu-și definește ferm poziția între sclavie, sau dominație colonială, și democrația americană, sau locul națiunii franceze în lume. El respinge însă categoric falsele și odioasele

doctrine rasiste, care ar dori să legitimeze sclavia negrilor prin natura lor, refuză să vorbească despre influența exercitată de rasă asupra comportamentului oamenilor și aduce o critică extrem de severă lui Gobineau, al cărui *Essai sur l'inégalité des races* îi dă impresia că citește *La Revue des haras* (*Revista hergheliilor*).

Dar, dincolo de aceste poziții, pe care astăzi le-am putea considera non- sau antirasiste, esențialul rezidă în faptul că Tocqueville propune, fără nici o îndoială, o adevărată analiză a rasismului american împotriva negrilor. Raționamentul, desigur, nu e decît schițat în cîteva rînduri, citate adesea, în care el arată că „oamenii albi din Nord se îndepărtează de negri cu atît mai mult cu cît legiuitorul marchează mai puțin separația care trebuie să existe între ei [...]. În Nord, cînd albi se tem că vor ajunge să se contopească cu negrii, ei se tem de un pericol imaginar. În Sud, unde pericolul ar putea fi real, nu cred că teama a fost mai mică.“²¹ Regăsim aici firul călăuzitor al unui mod de abordare ce corespunde mai ales rasismului „albilor sărmani“, obsedați de eșecul social, temă pe care mai tîrziu o va dezvolta pe larg în special Gunnar Myrdal.

Aportul lui Max Weber decurge și el dintr-un refuz al tezelor rasiste, așa cum sînt ele reprezentate de biologi. El îl atacă fără ezitare pe Chamberlain, este îngrijorat de proliferarea antisemitismului în Germania și, la prima Reuniune națională a sociologilor germani, în 1910, se opune spectaculos tezelor fondatorului teoriei igienei rasiale (*Rassenhygiene*), doctorul Ploetz, care asociază afirmarea rasei cu cea a ordinii sociale²². El propune o analiză a rasismului „albilor sărmani“ asemănătoare cu cea a lui Tocqueville: „...albi din sudul Statelor Unite care nu posedau nimic și care duceau adesea o viață mizerabilă cînd nu aveau posibilitatea de a munci undeva erau, în perioada sclaviei, adevărați purtători ai antipatiei rasiale — total străină plantatorilor —, pentru că «onoarea» lor socială depindea direct de declasarea negrilor.“²³

Max Weber e însă cel care ne îndrumă pe calea unei legături între comunitate și ceea ce el numește „apartenența de rasă“, legătură pe care o vom explora mult mai tîrziu în această carte. „Aparența rasială, scrie el, adică existența unor predispoziții asemănătoare moștenite și transmisibile ereditar, bazate în mod real pe comunitatea de origine, reprezintă o sursă mult mai problematică a activității comunitare decît faptele expuse pînă acum. Bi-

neînțeles, aceasta nu duce la crearea unei «comunități» decât dacă e resimțită subiectiv ca o trăsătură comună; acest lucru nu se întâmplă decât dacă o vecinătate locală sau o asociere de oameni de rase diferite sînt implicate într-o acțiune comună (cel mai adesea politică) sau, invers, dacă destinele, oricare ar fi ele, comune unor indivizi de aceeași rasă se îmbină într-o *opozitie* oarecare între indivizi de aceeași rasă și indivizi *evident* de altă rasă.²⁴ Pentru Max Weber, nu există rasă decât dacă există o conștiință de rasă, ancorată într-o apartenență comunitară și care poate să conducă la o acțiune, la dispreț sau segregare, de exemplu, sau, din contră, la teama față de cealaltă specie — „repulsia este atitudinea primară și normală”. Iar conștiința de rasă nu e datorată unor diferențe ereditare, ci unui *habitus*: repulsia față de raportul sexual între rase este, în Statele Unite, „condiționată social”. Dacă, așa cum au arătat John Gabriel și Gideon Ben-Tovim, Weber nu respinge existența unor diferențe biologice între rase, dacă vede în asta uneori un factor care să contribuie la formarea grupurilor etnice, aceasta nu-l împiedică să răstoarne raționamentele presociologice, propunîndu-și să înlocuiască conceptul de rasă cu cel de relații etnice, în cadrul cărora sentimentul de apartenență la o rasă — și nu neapărat realitatea obiectivă a rasei — contribuie la orientarea acțiunii²⁵.

Tocqueville și Weber ne arată, așadar, fiecare în felul său, că se poate vorbi de analiză sociologică a rasismului doar din momentul în care e respinsă gîndirea antisociologică care confundă socialul și biologicul și care subordonează socialul biologicului²⁶. De asemenea, amîndoi utilizează termenul „rasă”. Din aceste două puncte de vedere, ei anunță prima serie de adevărate cercetări sociologice privitoare la „relațiile dintre rase” — care, începînd din anii '20, vor fi conduse în mod remarcabil de școala de la Chicago. Înainte însă ca această școală să furnizeze primele cunoștințe concrete despre *race relations*, ea va fi precedată — în Statele Unite, ca și în Europa — de o lungă perioadă în care gîndirea socială a fost dominată de noțiunile biologice.

3. Gîndirea socială și rasa în Statele Unite

Dacă e folositor acum să ne îndreptăm atenția către Statele Unite, o facem în primul rînd pentru că sociologii americani au contribuit — în sensul larg al termenului — la inventarea rasismului

în condiții diferite de cele care pot fi observate în Europa. Deosebit de importantă, în acest caz, a fost prezența unei numeroase populații de culoare, adusă în stare de sclavie în Statele din Sud pînă la războiul civil și apoi supusă unei segregări care durează în mare parte și astăzi. Primele două tratate de sociologie, publicate în Statele Unite în 1854, încearcă să justifice, și una, și cealaltă, sistemul sclavagist; tratatul lui Henry Hughes insistă asupra valorilor morale și civice ale acestui sistem, iar cel al lui George Fitzhugh adaugă acestei perspective apelul la ordinea autoritară și la disciplina creștină²⁷. Trebuie să spunem că, în această perioadă, scriitorii din Nord, „prost informați și în general doctrinari, nu erau prea interesați de cercetare și de realitățile obiective, cu excepția cazului în care acestea puteau servi în polemici politice, iar, în Sud, cercetătorii [...] erau ocupați să elaboreze justificări raționale ale instituției sclaviei”²⁸. Ca urmare, încă multă vreme, una dintre funcțiile importante ale științelor sociale care iau naștere va fi să legitimeze printr-o versiune științifică o serie de afirmații de bun-simț, extrem de ostile unui tratament egalitar pentru albi și negri. Astfel, în special lucrarea lui Odum, publicată în 1910 sub titlul *Social and Mental Traits of the Negro* (*Trăsăturile sociale și mentale ale omului de culoare*), reia toate prejudecățile populare referitoare la negri și dezvoltă teza incapacității lor de a se asimila. Ellwood, în *Sociology and Modern Social Problems* (*Sociologie și probleme sociale moderne*), vorbește despre inferioritatea negrului, sugerînd în același timp că rasa superioară ar trebui să ajute rasa inferioară. Grove S. Dow face apel la o segregare gradată, care ar conduce la instalarea negrilor într-un singur stat²⁹. În sfîrșit, un număr considerabil de articole, inclusiv în revistele cele mai prestigioase — ca de pildă *American Journal of Sociology* — cultivă un rasism împotriva negrilor mult mai aproape de instinct decât de analiza sociologică.

Un al doilea element caracteristic al gîndirii americane în științele sociale ne trimite nu la problema negrilor, ci la cea a imigrării, care apare începînd cu sfîrșitul secolului al XIX-lea și, mai ales, după primul război mondial. Nou-veniții neliniștesc populația mai veche și alimentează debateri politice traduse, la rîndul lor, în politici ale imigrării, dar și în discursuri cu pretenție științifică. Din acest moment, lucrări foarte serioase descriu criminalitatea nou-veniților — care ar fi superioară mediei — și dezvoltă ideea că imigranții recenți, ca și candidații la imigrare sînt marcați de deosebiri rasiale ce fac asimilarea lor dificilă — și, de fapt, indezirabilă³⁰.

Și, în sfârșit, dincolo de temele specifice pe care le reprezintă negrii și imigrarea, mișcarea europeană a ideilor rasiste pătrunde cu repeziciune în științele sociale americane, despre care, la începutul secolului, majoritatea analiștilor consideră că sînt dominate de concepte biologice³¹. Astfel, cel puțin pînă în 1910, găsim, de exemplu, în *American Journal of Sociology* articole ale lui Galton, o traducere a capitolului introductiv din *L'Aryen (Arianul)* de Vacher de Lapouge și mai multe articole de autori americani inspirate direct de omologii lor europeni; astfel, autori cu o gândire specific rasistă, ca Madison Grant și Lothrop Stoddard, cunosc de asemenea un succes considerabil³².

În Statele Unite, ca și în Europa, figuri importante ale gândirii sociale se opun doctrinelor și teoriilor rasiale: Lester Ward respinge net tezele lui Galton; William G. Sumner cere să nu mai fie atribuit rasei ceea ce aparține moravurilor și *ethosului* popoarelor; Charles H. Cooley introduce noțiunea de castă și deschide calea pentru un adevărat mod de analiză al acestor *race relations*³³. Mai precis, în primii douăzeci de ani ai acestui secol, vor apărea cele două mari orientări care vor constitui prima abordare sociologică a rasismului, avînd, pe de o parte, ca temă castele și prejudecățile rasiale și, pe de altă parte, relațiile concrete între rase. Și aici, ca și la Tocqueville sau Weber, se constată că trecerea la o poziție sociologică, chiar dacă tinde să-și pună întrebări despre rasism și nu să explice funcționarea socială și evoluția istorică prin rasă, nu elimină totuși această ultimă noțiune. Atît în Europa, cît și în Statele Unite, gândirea socială nu s-a desprins decît tîrziu, cu greutate și doar parțial de doctrinele rasiste, pe care de cele mai multe ori le-a formulat și difuzat. În anii '20 însă, științele sociale încep să opereze în mod clar schimbarea care duce de la explicarea prin rasă la analiza rasismului.

Relațiile dintre rase

În acest capitol, trebuie să ne îndreptăm atenția mult mai mult decît în paginile precedente către sociologia americană, deoarece ea a determinat prima inflexiune și cea mai importantă expresie a schimbării radicale care deschide calea analizei concrete a rasismului. Această expresie e de fapt dirijată de două idei centrale. Pe de o parte, ea tinde, într-adevăr, să deplaseze cadrul de referință al rasei către cultură — ceea ce nu o împiedică să folosească în continuare termenul „rasă”. Pe de altă parte, ea se arată interesată nu atît pentru trăsăturile înnăscute sau dobîndite care caracterizează un grup uman, cît pentru relațiile mai ales interculturale între grupuri. Ceea ce se schițează în Statele Unite începînd din secolul al XX-lea și se precizează prin anii '20 — după ce negrii au luptat în armata americană în timpul primului război mondial și, mai ales, din momentul în care au sosit în masă în marile metropole industriale din nord — reprezintă o sociologie a *race relations*. De acum înainte va fi vorba de o studiere concretă a realităților sociale și interculturale ce va cuprinde, între altele, raporturile dintre negri și albi în interiorul unei societăți care, începînd din această perioadă, ezită să se considere un *melting pot*¹, chiar dacă îi exclude pe negri din concepția pe care o are asupra ei înseși.

În acest sens, terenul a fost pregătit de mulți gânditori. W.E.B. Du Bois, ca analist, dar și ca militant pentru cauza negrilor, și-a publicat, încă din 1899, celebrul studiu despre negrii din Philadelphia² și, apoi, numeroase lucrări care încercau în special să confere negrilor americani o istorie, un rol în edificarea democrației în Statele Unite, o cultură. Importanța unor noțiuni ca acelea de moravuri, *ethos* sau cultură îi datorează mult unui sociolog ca Sumner, dar și apariției unei antropologii culturale care, o dată cu Franz Boas și școala sa, se desprinde de antropologia fizică și se înscrie

într-un relativism cultural rupt de orice prejudecată rasistă. În 1911, Franz Boas încheie lucrările primului Congres universal al raselor, afirmând că „trebuie respinsă în mod evident vechea idee a stabilității absolute a tipurilor umane și, o dată cu ea, credința în superioritatea ereditară a anumitor tipuri asupra altora”³. Marcată mai mult sau mai puțin de darwinism, influențată de tezele lui Ludwig Gumpłowicz și Gustav Ratzenhofer, gândirea în termeni de „luptă a raselor” își epuizează resursele, iar, în momentul în care se debarasează de orice rasism, de orice idee a unei superiorități biologice a unei rase asupra alteia, ea poate determina analiza conflictelor între grupurile umane — așa cum se întâmplă la Lester F. Ward, de exemplu⁴. În sfârșit, o noțiune începe să se impună pentru a descrie segregarea negrilor: cea de castă — dezvoltată în special, așa cum am spus, de Charles H. Cooley⁵ —, pe baza căreia numeroși autori vor analiza structura rasială americană, înainte ca aceștia să fie aspru criticați de Olivier Cox, după cum vom vedea mai departe.

Din punctul de vedere care ne interesează însă, figura cea mai importantă este cu siguranță cea a lui Robert E. Park, care, împreună cu Ernest Burgess, este fondatorul așa-numitei „școli de la Chicago”. În 1913, îl vom regăsi la Universitatea din același oraș, după ce fusese ziarist, studiasse în Europa și apoi asigurase secretariatul lui Booker T. Washington, promotorul unei acțiuni de apărare a negrilor din Sudul Statelor Unite.

În opera lui Park, există multe dovezi ale unui interes constant pentru tema „relațiilor dintre rase”, dar apar și modificări, uneori importante, în categoriile sale de analiză⁶. Nu ne propunem aici să examinăm aceste transformări, căci scopul nostru nu este atât de a construi o istorie sistematică a ideilor, cât de a pune în evidență momente sau idei nodale, la nivelul cărora se făuresc noi paradigme, noi moduri de abordare. De aceea, ne vom mulțumi acum să subliniem elementele cele mai importante — după părerea noastră — din opera lui Robert E. Park.

1. Un optimism evoluționist

Ca atîția alți intelectuali ai timpului său, Robert E. Park dezvoltă o gândire evoluționistă care plasează mai întîi apariția unor *race relations* într-o largă perspectivă istorică. Pentru el, *race re-*

lations aparțin lumii moderne; ele sînt rodul expansiunii europene, care a fost mai întîi comercială, apoi politică și religioasă, înainte de a aduce lumii întregi industrializarea și capitalismul și, mai ales, înainte de a determina dislocări enorme de populații. Acestea urmau să se atenueze în timp, o dată cu afirmarea modernității, pe măsură ce diferențele urmau să se bazeze din ce în ce mai puțin pe rasă și moștenire și din ce în ce mai mult pe cultură și muncă: „în lumea modernă, care este sau va fi o singură și unică mare societate, conflictele dintre rase se vor contopi în viitor din ce în ce mai mult cu conflictele de clasă și vor fi chiar depășite de acestea”.

Această perspectivă evoluționistă globală se regăsește în analiza, mai limitată, a relațiilor dintre rase în Statele Unite, propusă de Park. Inițial, explică el, nu există probleme de rasă, nu există relații sociale între albi și negri, deoarece aceștia din urmă sînt sclavi și deci excluși din domeniul competiției sociale. Apoi, sclaviei îi urmează un sistem de caste, care exclude, la rîndul său, ideea unei relații. În acest moment, domnește o ordine socială în care raporturile dintre grupurile de rasă sau de culoare sînt reglementate strict de o „etichetă”, conform titlului unei lucrări a lui Bertram W. Doyle, căreia Park îi face un comentariu elogios⁷. Eticheta, explică Park, este însăși esența sistemului de caste, un ansamblu de ritualuri, un fel de procedeu social în care fiecare face ceea ce se așteaptă de la el, păstrîndu-și în același timp libertatea interioară. Problema raselor, precizează acesta, găsise o „soluție naturală” în sistemul casteilor, ca și în cel al sclaviei. Fiecare rasă dispune de un monopol al îndeplinirii sarcinilor sale; „atunci cînd acest statut este acceptat de poporul dominat, așa cum se întâmplă acolo unde castele sau sclavia sînt pe deplin așezate, concurența dintre rase încetează, iar animozitatea rasială are tendința să dispară”. Fiecare este la locul său, „nu există nici un obstacol în calea cooperării rasiale”⁸.

Dar sistemul casteilor începe să se dezintegreze; negrii sînt afectați de tot felul de schimbări. Mulți pleacă din Sudul rural în Nordul industrial și urban; o clasă medie și o intelectualitate de culoare sînt pe cale să se constituie; nivelul de educație al negrilor crește, iar Statele Unite intră în epoca relațiilor dintre rase. Din acest moment, problema negrilor este cea a unei societăți democratice și liberale, care pune în valoare competiția individuală în cadrul căreia, teoretic, fiecare are aceleași șanse de mobilitate ascendentă, dar în care apare tendința pentru cei care sînt deja în

cursă — albii — să restrângă accesul celor care nu au fost încă admiși, dar amenință să pătrundă — negrii. Din această perspectivă, prejudicata rasială are o funcție instrumentală, servește la împiedicarea sau întârzierea intrării negrilor în competiție.

Acest moment al relațiilor rasiale (*race relations*) nu poate însă dura la nesfârșit. La fel, explică Park, cum individualismul și democrația au suprimat sclavagismul, apoi diferențele dintre caste, tot astfel, și în viitor, deosebirea dintre rase ar trebui să slăbească, să fie uitată și să nu se țină seama de ele. Acestea reprezintă un ultim avatar al mersului înainte al lumii moderne, înainte ca grupurile sociale să se definească într-adevăr din punct de vedere social — o ultimă rezistență a Vechii Lumi, tranziție între *ascription* și *achievement*. Dar, pentru moment, societatea americană este în centrul acestei tranziții, iar raporturile de rasă dintre albi și negri trebuie studiate foarte concret. În acest domeniu, este nevoie de o cercetare aplicată — pentru care Park însuși va da exemplu, exercitând o influență importantă și directă asupra activității desfășurate de Chicago Commission on Race Relations, instituită ca urmare a răscoalei rasiste care s-a soldat cu 38 de morți (dintre care 33 de negri) și 537 de răniți (dintre care 342 de negri) între 27 iulie și 8 august 1919⁹.

2. Relații între rase și conștiință de rasă

După opinia lui Park, relațiile dintre rase sînt cele care există „între popoare care se deosebesc prin caractere de origine rasială, în special cînd aceste diferențe rasiale pătrund în conștiința unor indivizi și grupuri astfel diferențiate și determină în acest fel concepția pe care fiecare individ o are despre sine însuși și despre statutul său în cadrul comunității”¹⁰. Și tot ceea ce subliniază aparența fizică a individului și prin aceasta identitatea sa etnică sau genetică întărește de asemenea „conștiința sa de rasă” (*race consciousness*) și creează condiții favorabile relațiilor dintre rase: „Conștiința de rasă [...] trebuie considerată ca un fenomen de același fel cu conștiința de clasă sau de castă [...], relațiile dintre rase [...] nu sînt atît relații între indivizi de diferite rase, cît între indivizi conștienți de aceste diferențe.”¹¹

Astfel de afirmații arată clar ambiguitatea gîndirii care încearcă să explice o relație între rase. Pe de o parte, într-adevăr, rasa e

considerată ca o realitate în același timp obiectivă și subiectivă, și aceste afirmații pot conduce destul de direct la derapaje rasiste. E de altfel și reproșul adresat lui Park de către Joyce A. Ladner, într-o lucrare apărută în 1973 care se dorește a fi, oarecum, manifestul sociologiei americane de culoare¹². Pe de altă parte, afirmațiile lui Park pot fundamenta o sociologie aplicată, lucrări de teren, care trebuie conduse, conform părerilor sale, pe patru niveluri distincte și ierarhizate, dar interdependente: ecologic, economic, politic, al persoanei și cultural.

Astfel, datorită lui Park, dar și lui Burgess și apoi multor alora, studiul relațiilor dintre rase se ocupă în special de adaptare, colonizare, invazie, izolare, migrație, parazitism, segregare, descriind patru moduri de interacțiune (competiția, conflictul, acomodarea și asimilarea). Cu acest tip de categorii, studiul respectiv se înscrie într-o ecologie urbană ce consideră orașul ca unitate fizică în interiorul căreia pot fi remarcate procese de segregare spațială și, pentru fiecare grup luat în considerare, mecanisme de adaptare la mediul înconjurător. Everett C. Hughes, care face și el parte din școala de la Chicago, a precizat clar acest proiect de ecologie urbană. E vorba de studierea „contactelor dintre populații și a situațiilor în care apar aceste contacte”, de evitarea punctului de vedere etnocentric axat pe un grup, o minoritate etnică, de exemplu: „adevărața unitate a relațiilor etnice și de rasă nu e un simplu grup etnic, ci situarea ce cuprinde toate grupurile distincte care trăiesc într-o comunitate regională.”¹³ El se interesează în special de locul de contact, de *frontierele* rasiale sau culturale, iar „prin ecologia contactului etnic sau rasial” înțelege „procesele care determină numărul relativ, distribuția spațială și diviziunea muncii între populații, ce fac unii față de alții acțiunile care le afectează supraviețuirea și comportamentul economic”¹⁴.

Într-un mod mai general, perspectiva inaugurată de Park a guvernării și mai guvernează încă un enorm domeniu de cercetare, în cadrul căruia sînt studiate cu totul empiric fenomenele de segregare rasială, socială și spațială, funcționarea — atît internă, cît și la nivelul raporturilor cu alte grupuri — a minorităților etnice sau rasiale, transformările orașului generate și întreținute de aceste fenomene. Într-un anumit mod, studierea relațiilor dintre rase, punînd în valoare cunoștințele empirice și observația pe teren, a deschis calea analizei anumitor forme elementare ale rasismului: compor-

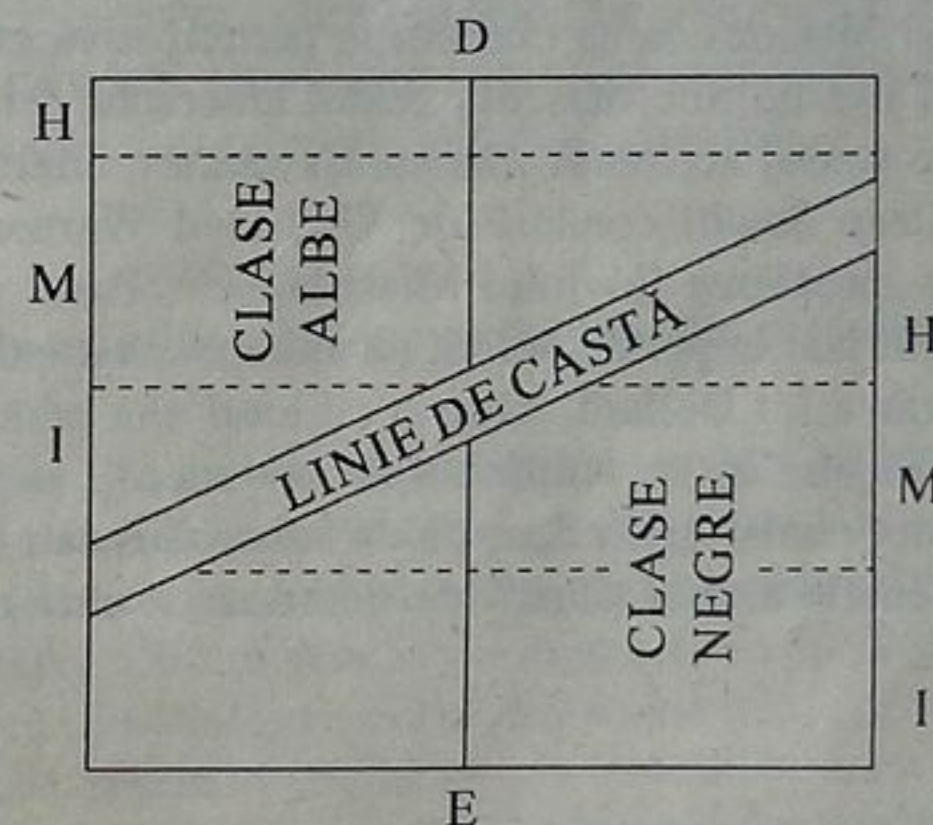
tamentele concrete, fie că e vorba despre violență, discriminare sau segregare. Forța acestui demers rezidă în faptul că s-a îndepărtat de studierea caracteristicilor proprii raselor sau etniilor, așa cum sînt ele definite, pentru a analiza contacte și conflicte într-adevăr reale: fizice, geografice, teritoriale, economice, culturale. Spre deosebire de ceea ce s-a spus adesea, slăbiciunea sa principală nu constă atît într-un anumit naturalism, bazat, mai ales, pe ideea unui ciclu ecologic (conflict, acomodare și asimilare) despre care Park nota că „nu se desfășoară cu aceeași ușurință și aceeași viteză în toate cazurile”¹⁵; vom regăsi că această slăbiciune rezidă mai degrabă în ideea unei legături directe între prejudecata rasistă și poziția dominantă într-o situație de relații între rase. Chiar dacă, în acest caz, s-o mai spunem o dată, formularea este anacronică, pentru Park rasismul este, înainte de toate, o expresie a „conservatorismului”, o „rezistență la o schimbare a ordinii sociale”¹⁶. Toate acestea reprezintă o explicație oarecum limitată a prejudecății rasiste. Pentru că nu pun în discuție noțiunea de rasă, mai ales caracterul ei pretins obiectiv, Park și elevii săi cei mai apropiați își bazează sociologia pe o categorie, subestimînd faptul că aceasta e în mare măsură un construct social și istoric. Ei ignoră sau subvaluează mecanismele care produc rasismul, de fiecare dată cînd acesta nu se bazează în mod necesar pe relații concrete, pe o experiență trăită, ci, mult mai mult, pe reprezentări, pe fantasme, pe un domeniu imaginar care nu este întotdeauna în legătură cu caracteristicile obiective ale celor pe care-i vizează. Școala relațiilor dintre rase (*race relations*) a adus cunoștințe concrete și a permis o anumită distanțare, relativă deocamdată, față de teoriile biologice ale rasei; ea nu s-a interesat cu adevărat de rasism¹⁷, dar a făcut din aceste relații de rasă un element al identității actorilor comunitari.

3. Rasă, castă și clasă

„La început, explică Park, în Sud, relațiile dintre rase puteau fi reprezentate destul de bine printr-o linie orizontală, ce separă albi plasati deasupra și negri plasati dedesubt [...]. O dată cu dezvoltarea claselor industriale și apariția profesioniștilor în rîndurile rasei negre, distincția dintre rase tinde să ia forma unei linii verticale. De o parte a acestei linii, negrii sînt reprezentați în majoritatea ca-

tegoriilor profesionale și a locurilor de muncă; de cealaltă parte, albi sînt reprezentați în mod similar. Ca urmare, în toate clasele se vor dezvolta organizații profesionale și industriale birasiale, care mențin deosebirile dintre rase, dar îi modifică conținutul.”¹⁸

Ideea unei duble distincții: de clasă — adică, de fapt de poziție relativă pe scara stratificării sociale — și de castă — cu alte cuvinte, de segregare fixată printr-o *color line* — permite sociologiei relațiilor dintre rase să nu se închisteze într-o pură ecologie urbană sau spațială și să se ocupe de structura generală a societății — în cazul de față, cea americană. Această idee a fost precizată de W. Lloyd Warner, care a diagonalizat linia trasată de Park într-un text care rezumă celebra diagramă pe care a propus-o¹⁹:



S: clase superioare
M: clase medii — I: clase inferioare
UL: ultima poziție a liniei de castă

Diagrama respectivă și ideea-forță care o animă au fost adesea discutate și criticate de W. E. B. Du Bois, Gunnar Myrdal, Oliver Cox și mulți alți cercetători²⁰. Ni se pare că din încercarea de a lega astfel noțiunile de rasă, clasă și castă rezultă mai degrabă o reprezentare empirică a locului negrilor în societatea americană, decît o teorie a rasismului. Ea provine dintr-o definiție „slabă” a noțiunii de clasă — sinonimă, aici, de fapt, cu statutul social²¹ — și al unei folosiri discutabile a noțiunii de castă, importată din In-

dia, eventual *via* Max Weber, dar fără prea mare efort critic. Ea e însă interesantă, fiindcă inaugurează activitatea curentelor, foarte importante astăzi, care studiază funcționarea sistemului social în mecanismele sale de respingere și excludere, în care se *combină* rasismul propriu-zis și marginalizarea unui proletariat sau a unui subproletariat, opresiune rasială și subordonare economică și socială²². Vom vedea mai departe cum trebuie să trecem de la *color line*, raportată pentru moment la ideea de castă, la noțiunea de rasism sau de la noțiunile de statut sau de clasă, așa cum sînt utilizate de Warner, la cea de mișcare socială. Dar, pentru moment, putem considera că s-a făcut un pas important, care nu propune doar instrumente analitice, oricît ar putea părea acestea de ambigue astăzi, ci alimentează și lucrări de cercetare pe teren. Astfel, vom aminti îndelungata și pătrunzătoare observație participativă efectuată de John Dollard într-un mic oraș din Sudul american cel mai îndepărtat, sau, în sensul aceluiași *community studies*, analiza Sudului îndepărtat (*Deep South*) condusă de W. Lloyd Warner în orașul Natchez, din apropierea fluviului Mississippi²³. Pasul acesta este el însuși cu atît mai important cu cît ne antrenează imediat, în special prin lucrarea lui Dollard, către o cu totul altă perspectivă, în care rasismul apare ca un ansamblu de prejudecăți și atitudini, o „structură emoțională” și nu doar ca un subprodus sau o raționalizare instrumentală a unei situații de dominare a unei rase asupra alteia.

Prejudecată și personalitate

Studierea relațiilor dintre rase, ale cărei contribuții și limite le-am văzut mai sus, definește, conform expresiei lui Michael Banton, o „protosociologie” a rasismului; o a doua inflexiune, în mare parte internă, ne va face să pătrundem mult mai adînc în analiza rasismului și, mai precis, a uneia dintre formele sale elementare, prejudecata.

Și aici, Statele Unite constituie cel mai important laborator, dacă nu de idei, cel puțin de cercetări concrete.

1. De la relațiile dintre rase la teoriile prejudecății

Tranziția care are loc către sfîrșitul anilor '30 între sociologia relațiilor de rasă (*race relations*) și cea a prejudecății rasiste nu apare nicăieri atît de evident ca în studiul, deja citat, al lui John Dollard despre „Southertown” — nume fictiv al orașului din Sud unde autorul se stabilește pentru mai multe luni, cercetător alb, venit din Nord pentru a studia *in situ* modul în care un sistem de caste modelează viața economică, politică și personală. Bogăția observațiilor lui Dollard este impresionantă, și ceea ce spune el despre raportul dintre cercetător și obiectul cercetării merită să fie examinat; totuși, cartea sa ne atrage în mod special atenția, mai ales datorită teoriei prejudecății, cu care se încheie.

Desigur, pentru Dollard, ca și pentru mulți alți autori de dinaintea lui, prejudecata e înrădăcinată într-o situație, o relație între rase; ea reprezintă o „atitudine defensivă, destinată să păstreze prerogativele albilor în cadrul castei și să reziste agresiv la orice presiune din partea negrilor care ar avea drept scop modificarea poziției lor de inferioritate”¹. Prejudecata nu se explică însă prin experiența trăită a acestei situații, prin raportul concret dintre albi și negri, ci trebuie analizată în sine, și, pentru aceasta, face apel la categoriile psiho-

sociologice care, la rândul lor, datorează foarte mult dezbaterilor de moment privitoare la relațiile dintre cultură și personalitate, ca și la influența lui Freud. Dollard, ne reamintește Daniel Patrick Moynihan în cuvîntul său înainte la ediția 1988 a lucrării *Caste and Class in a Southern Town* (*Castă și clasă într-un oraș din Sud*), a fost „primul freudian din științele sociale americane”².

În acest caz, ideea decisivă e poate mai bine formulată de un psiholog pe care Dollard îl citează frecvent — Eugene L. Horowitz — decît de el însuși: „De acum înainte, atitudinile față de negri sînt determinate în special nu de contactul cu ei, ci de contactul cu atitudinea predominantă față de ei.”³ Prejudicata se reproduce, iar reproducerea sa poate fi înțeleasă cu atît mai bine cu cît dispunem de o teorie psihosocială a agresiunii și frustrării; trebuie deci să ne îndreptăm atenția către purtătorii prejudicii rasiale, către formarea personalității lor, către maniera în care își rezolvă dificultățile personale și colective. Pentru orice individ, explică Dollard, restricțiile din timpul copilăriei și problemele vieții de adult creează frustrări și, ca răspuns sau restricție la aceste frustrări, agresivitate ori ostilitate. Ostilitatea nu se poate exprima însă în interiorul propriului grup, care descurajează manifestările de acest fel. Ea se va deplasa în altă parte, mai ales acolo unde este autorizată prin tradiție: „Prejudicata rasială e un fenomen misterios, pentru că nu are nevoie de nici o ocazie reală pentru a se manifesta; nu e necesar ca obiectul său să reprezinte o ofensă sau o sursă de frustrare. Din contra, ostilitățile care ar trebui să fie îndreptate către persoane mai apropiate sau mai dragi sînt deturnate asupra acestui obiect [...]”⁴ Din acest moment, conform părerii lui Dollard, trei concepte-cheie definesc prejudicata rasială:

— cel de agresiune generalizat, sau nefixată, legată de frustrările albilor;

— cel de model social de permisivitate față de rasism, care face posibilă izolarea în societate a unui grup detestat și fără apărare, către care va fi orientată ostilitatea;

— în sfîrșit, cel de identificare uniformă, care înseamnă că pot fi recunoscuți fără dificultate cei pe care este normal să nu-i iubești.

Această teoretizare nu este departe de ideea țapului ispășitor și necesită o serioasă analiză critică. Este greu de înțeles în special modul în care s-ar putea aplica situațiilor în care Celălalt, în special evreul, este cu atît mai detestat cu cît, de fapt, nu este vizibil sau

reperabil, și atît rasa, cît și caracterele fizice reprezintă o construcție totalmente imaginară. Esențial e însă faptul că, datorită lui Dollard, analiza nu mai e centrată pe o relație între rase și începe să încline clar înspre actorul rasist. Prejudicata nu mai reprezintă raționalizarea instrumentală a unei dominări, sau nu este numai atît; ea devine un mod de rezolvare a problemelor și tensiunilor a căror origine se află în altă parte decît în contactul dintre rase, și anume în experiența trăită a membrilor grupului ce circumscrie rasial și care vor găsi în grupul circumscriș rasial derivatul dificultăților lor sociale și psihologice.

2. Dilema americană

Ca și altele, această perspectivă a căpătat o deschidere considerabilă o dată cu apariția adevăratului monument pe care-l reprezintă lucrarea fundamentală a lui Gunnar Myrdal: *An American Dilemma. The Negro Problem and Modern Democracy* (*O dilemă americană. Problema negrilor și democrația modernă*)⁵. Ar fi absurd și contrar obiectivului nostru să încercăm o prezentare exhaustivă a acestui edificiu colosal, care a mobilizat timp de patru ani un număr impresionant de cercetători. Și în acest caz, ne vom mulțumi să subliniem anumite contribuții. Începînd cu cele care permit o delimitare clară față de abordările anterioare.

De fapt, tonul îl dă Myrdal chiar în introducerea cărții sale: problema negrilor, în Statele Unite, se pune „în sufletul americanilor”⁶; e o problemă morală, o dilemă ce-i privește înainte de toate pe albi care trăiesc un conflict interior între „credo-ul american” — ansamblu de precepte extrem de naționale și creștine, de valori morale — și, pe de altă parte, punerea în valoare a unor interese individuale sau specifice, economice, sociale, sexuale, de considerație, de prestigiu și de conformitate cu normele — pe scurt, de orientări individualiste ale acțiunii care se traduc prin oprimarea negrilor. De aceea, explică Myrdal, cartea sa analizează mai ales ceea ce se petrece în mintea albilor. La început, credea că va trebui să pună accentul pe populația de culoare și caracteristicile sale: moduri de viață, sentimente, stratificare socială, migrații, religii, delincvență etc. Dar, încetul cu încetul, i-a devenit „evident că puțin,

ba poate chiar nimic nu poate fi explicat științific în termeni de particularități ale negrilor înșiși⁷; conceptul de om de culoare e social, și nu biologic, iar rasismul se bazează mai mult pe ignorarea Celuilalt decât pe cunoașterea lui. Ignorare, pentru Myrdal, nu înseamnă lipsă de interes sau de curiozitate. Este mai degrabă o restricție, mai mult sau mai puțin necesară, care se traduce prin stereotipuri, formule magice, întotdeauna încărcate emoțional; cunoașterea continuu distorsionată, orientată în „sensul înjosirii negrilor și punerii în valoare a albilor”⁸. Ignorarea este de asemenea o manieră de a-i desemna pe negri într-un mod impersonal — „acea”, „ei” — sau de a se referi la ei doar în registru negativ — de exemplu, vorbind despre crimele lor. La limită, ignorarea este evitarea sau contestarea problemei pe care o pun negrii, ceea ce face ca portretul unui negru să apară rareori în presa din Sudul Statelor Unite. Pentru a relua expresia celebră a lui Ralph Ellison, negrul este într-adevăr „omul invizibil”⁹.

Myrdal este în egală măsură frapat de caracterul irațional al rasismului; același sudist, de exemplu, laudă virtuțile bunilor negri de altădată și denunță viciile negrilor tineri, rebeli și deformați de școală, stigmatizând în același timp ignoranța și înapoierea unora și vorbind cu admirație despre inteligența și educația pe care o observă la ceilalți.

În sfârșit, rasismul îi menține pe negri într-un statut de inferioritate și, din acest punct de vedere, îi privește înainte de toate pe cei care se tem cel mai mult de abolirea distanței dintre rase: „albii sărmani”, din punct de vedere social deseori apropiați de negri, asupra cărora vor transfera discriminarea, amenințarea, exploatarea și frustrările la care sînt supuși în raporturile lor sociale cu alți albi. Myrdal duce raționamentul mult mai departe decât Tocqueville sau Weber, unde l-am văzut deja prințind contur. El include o explicație a existenței unui rasism mai atenuat la clasele superioare albe, care, datorită preocupării „albilor sărmani” de a marca o distanță rasială, evită preluarea „sarcinilor dificile legate de monopolul puterii și de avantajele sale”¹⁰. Raționamentul sugerează, în egală măsură, ideea unei apropieri, în ideologia rasistă, între albii din diferite medii sociale care, în alte condiții, ar fi adversari sau s-ar respinge. Această idee, deși bine ilustrată, va fi contestată vehe-

ment de o întreagă serie de autori marxiști sau marxizanți — începînd cu Oliver Cox —, care fac apel la imaginea foarte diferită a unei comunități de interese între proletari, fie că sînt albi sau negri. Asigurînd menținerea unei distanțe care riscă să fie abolită din punct de vedere social, rasismul nu poate tolera amestecul dintre rase și recurge chiar la sancțiuni radicale (linșaj), de fiecare dată cînd puritatea rasei este amenințată din punctul de vedere al albilor. Relațiile ilicite dintre un bărbat alb și o femeie neagră sînt posibile — și descrise de Myrdal —, dar cele între un bărbat negru și o femeie albă nu; metisajul mai ales reprezintă un puternic motiv de îngrijorare, iar căsătoria unei albe cu un negru este intolerabilă. La limită, respingerea egalității sociale, segregarea, discriminarea în toate sferele vieții — în timpul liber, la biserică, în educație, politică, alegerea locuinței sau a locului de muncă — pot fi înțelese ca o precauție pentru a împiedica amestecul biologic. Această teză nu e departe de cea care promovează dorința de homofiliație fizică pentru a justifica însăși esența rasismului¹¹.

Ideea centrală a lui Myrdal, cea a unei dileme între cele mai înalte valori ale națiunii și ale democrației americane și tendințele de excludere a negrilor din acest sistem nu înseamnă că din punctul lui de vedere situația este blocată; din contră, el crede că e posibil și se poate chiar observa un progres care trece prin asimilarea individuală a negrilor și, mai ales, prin schimbări în mentalitatea albilor¹². I s-a putut reproșa că nici nu remarcă formele de organizare a negrilor, care se vor dezvolta de fapt mai ales începînd din anii '60, că subestimează elementele cele mai puțin pozitive, cele mai puțin idealiste ale „credo-ului american”; i s-a reproșat că vorbește despre o dilemă, cînd ar trebui mai curînd să se vorbească despre incoerență¹³. S-a considerat în egală măsură că refuză să vadă situația materială a negrilor și că se angajează, așa cum a zis Cox, într-o abordare „mistică” a problemei.

Aceste critici nu trebuie să ne facă să uităm cantitatea impresionantă de informații și analize sintetizate de Myrdal. Și, mai ales, nu trebuie să acopere principala calitate a raționamentului său, și anume faptul că, pentru a înțelege rasismul, acceptă să se îndepărteze de experiența concretă a raporturilor dintre albi și negri — inițial tratată și ea pe larg — pentru a examina cu prioritate activitatea ideologică a albilor îndreptată asupra lor înșiși, contradicțiile lor interne, dilema lor.

3. Rasism și personalitate

Nici Dollard și nici Myrdal, pentru a ne limita doar la aceste figuri remarcabile, nu renunță total la observarea empirică, pe teren, a relațiilor dintre rase. Ei le privesc detașat, dar fără să se desprindă cu totul de realitățile sociale în centrul cărora se manifestă rasismul.

Alții, dimpotrivă, vor merge mult mai departe, îndepărtându-se și mai mult de stadiul de observare a rasismului, pentru a examina bazele psihosociale ale acestui fenomen pe care-l consideră, înainte de toate, manifestarea unui tip anume de personalitate.

Poate că ar trebui să ne interesăm aici de autori importanți ca Eysenck, Allport sau Klineberg¹⁴. Cu toate acestea, pasul decisiv a fost făcut în modul cel mai clar de cercetători care, chiar dacă lucrează în Statele Unite, se definesc fundamental prin raportarea lor la o experiență, uneori personală, care a avut loc în altă parte, în Europa: experiența antisemitismului nazist și a „soluției finale”. Se poate oare găsi o legătură între expresia prejudecății și trăsăturile personalității? Există predispoziții individuale către prejudecată, și care anume? Ce face ca o persoană să fie sensibilă sau nu la discursul unui Goebbels? Întrebările acestea, formulate de Max Horkheimer, stau la baza programului de studii asupra prejudecății, sponsorizat, în perioada imediat ulterioară războiului, de American Jewish Committee. În cadrul acestui program, anumiți autori vor încerca să arate modul în care o experiență puternică poate întări legăturile între personalitate și prejudecată. Astfel, Bruno Bettelheim și Morris Janowitz studiază intoleranța etnică în cazul soldaților care au cunoscut privațiuni severe, dar au și beneficiat de prestigiul de combatanți în cel de-al doilea război mondial și care trăiesc ulterior un sentiment de mobilitate descendentă; Leo Lowenthal și Norbert Guterman studiază mecanismele prin care un sentiment incert se transformă în convingere și acțiune politică¹⁵.

În acest program de cercetare modelat de spaima repetării unui fenomen de tip nazist și de preocuparea de eradicare a rasismului la nivelul formării personalității, studiul cel mai interesant pentru noi este, fără îndoială, celebra anchetă condusă de Adorno asupra personalității autoritare¹⁶.

Ipoteza centrală a lui Adorno este că toate convingerile unui individ, fie ele economice, sociale sau politice, formează un an-

samblu relativ amplu și coerent, un *pattern*, ca și cum ar fi legate între ele printr-un anumit „spirit”, o anumită „mentalitate”. Pentru Adorno, acest *pattern* nu este altceva decât expresia tendințelor profunde ale personalității.

Aceasta se formează în copilărie, mai ales în cadrul familiei și prin intermediul educației, dar nu e dată o dată pentru totdeauna, ci „evoluează sub impactul mediului social”¹⁷. Rasismul și, mai exact, antisemitismul — care este obiectul cercetării lui Adorno — țin de un tip anume de personalitate, autoritar, antidemocratic, conservator, orientat politic către dreapta și modelat de o ideologie puternic etnocentristă. Personalitatea autoritară este mai des întâlnită la persoanele care afirmă că au o filiație religioasă, mai ales în cazul în care acceptarea religiei reflectă supunerea față de un model distinct de autoritate parentală. Aceasta implică lipsa dragostei adevărate față de părinți, o glorificare stereotipică, superficială, încărcată de resentimente și de impresia de a fi fost victima lor. Sentimentul de admirație este acceptat, dar ostilitatea subiacentă este refulată. Personalitatea autoritară minimizează conflictele parentale și reproduce disciplina familială cunoscută în copilărie și trăită în acel moment ca arbitrară. Amestecul de identificare superficială a copilului cu părinții și de resentiment față de ei și față de autoritate în general se traduce printr-un exces de conformism, însoțit de dorința de a distruge în același timp autoritatea stabilită, tradițiile, instituțiile. Această ambivalență a reprezentat un fenomen central al nazismului și se regăsește în domeniul sexual (admirație la suprafață, resentiment subiacent față de celălalt sex). În sfârșit, personalitatea autoritară este foarte conformistă, puțin capabilă să-și recunoască — și deci să-și controleze — tendințele impulsive, să-și exprime teama, slăbiciunea, sexualitatea — ceea ce conduce la transferarea amenințării, a slăbiciunii etc. asupra altora.

Metodele utilizate de Adorno sînt cît se poate de departe de cele ale observației participative sau ale anchetei empirice realizate pe teren pentru a studia *race relations*. Dincolo de fapte, se pune efectiv problema situării unor indivizi pe o scală a opiniilor sau a atitudinilor; apoi, cu ajutorul unor tehnici proiective, a identificării la fiecare dintre ei a unui indiciu eventual de existență a unei structuri de personalitate autoritară. Astfel, după ce mai mult de 2000 de persoane au fost interogate pe baza unui chestionar (membrii unor cluburi, bolnavi ai unor spitale psihiatrice, deținuți, elevi

ofițeri din marina comercială, bărbați și femei din diferite medii sociale), cele care obținuseră cele mai multe puncte (25%) și cele mai puține (25%) pe scala de etnocentrism stabilită de Adorno au făcut obiectul unui studiu mai aprofundat, cu scopul de a pătrunde în adâncul personalității lor.

Aceste cercetări — care pun în evidență prezența, în Statele Unite, a unor persoane extrem de autoritare și cu tendințe antisemite — au avut un impact considerabil, ce a dat naștere la numeroase lucrări în același sens, ca și la o critică amplă, uneori foarte constructivă — așa cum s-a întâmplat în cazul lui Milton Rokeach¹⁸. Aici e important să subliniem schimbarea pe care o aduce cadrul conceptual adoptat de Adorno. Rasismul, în acest caz, își are originea în exteriorul situației în care eventual se manifestă; el ține de un cvasiinvariant: factorii de personalitate, chiar dacă nu se manifestă deschis decât într-un context favorabil. Oarecum la fel ca Sartre — ale cărui *Réflexions sur la question juive*¹⁹ le descoperă în momentul în care își încheie propria cercetare și de care se consideră atunci foarte apropiat —, Adorno vede în antisemiți indivizi care reacționează într-un anumit sens în situații date, conform personalității lor: „Forțele care stau la baza personalității nu sînt răspunsuri, ci predispoziții pentru răspunsuri...”²⁰ Pentru el, prejudecata rasială nu mai reprezintă o justificare mai mult sau mai puțin instrumentală a unei dominări, și nici măcar, ca la Myrdal, o problemă morală, unul dintre cei doi poli ai unei contradicții trăite de un grup dominant; ea este înrădăcinată în partea cea mai adîncă a psihicului. Aici nu ne aflăm încă în cadrul unei adevărate antropologii sau psihologii a rasismului, căci personalitatea autoritară este la Adorno rezultatul unui proces de socializare și educare. Ne apropiem însă de aceasta, precizînd din ce în ce mai mult un nucleu dur al fenomenului, exterior raporturilor sociale concrete în care se manifestă. Surprinzător — să remarcăm în trecere acest lucru — din partea cuiva care a fost una dintre figurile cele mai remarcabile ale școlii de la Frankfurt și care aici se îndepărtează considerabil de marxism, așa cum a fost el reinterpretat de această școală.

4. Fragmentarea obiectului

Disocierea dintre problemele care trimit la sistemul social și cele care au legătură cu actorul rasist se precizează datorită lui Adorno, care cere ca în generarea antisemitismului să se distingă două tipuri

de factori: unii de situație, alții de personalitate. În același timp, la acest autor, ca și la mulți alții, rasa și rasismul sînt total separate; rasismul este explicat în afara oricărei raportări la o realitate a rasei — așa cum spune și Sartre în felul său, într-o formulă celebră, cînd afirmă că Evreul este definit de privirea Celuilalt: „antisemitismul creează evreul”²¹. Această evoluție considerabilă a ideilor determină trei observații. Prima se referă la înmulțirea — vizibilă chiar înainte de Adorno — a lucrărilor axate pe psihologia rasismului și a prejudecății rasiale. După Allport, prejudecata se deosebește de raționamentul anticipativ deoarece „nu e reversibilă cînd este expusă unor cunoștințe noi” și rezistă activ în fața faptelor, chiar dacă acestea o dezminț²². Privit mai ales în perspectivă psihanalitică, rasismul devine incapacitatea unor oameni de a asuma nu numai deosebirea față de Celălalt — străinul, femeia —, ci și asemănarea. Această incapacitate, care se manifestă diferit în funcție de circumstanțe, respectiv în funcție de mediul social, este înscrisă într-un inconștient pe care analistul îl poate revela cel mai bine. Astfel, J.-B. Pontalis, într-o discuție cu biologul Albert Jacquard, notează că spaima de Celălalt este primordială. Dar „această spaimă constituie o fascinație, deci și o atracție [...]”. Acest străin nu este orice străin, nu provoacă un sentiment ciudat decât pentru că este în egală măsură semenul meu [...]. De aceea, consider falsă sau, în orice caz, incompletă ideea acreditată conform căreia rasismul ar fi dovada unei respingeri totale a Celuilalt, dovada unei intoleranțe funciare față de deosebiri etc. Contrar convingerilor generale, imaginea seamănului, a *dublului* este infinit mai tulburătoare decât imaginea Celuilalt²³. Julia Kristeva merge și mai departe: Celălalt, străinul care trezește animozitate și iritare este, de fapt, propriul meu inconștient, o revenire a tuturor refulărilor, în special a spaimei de moarte, iar pentru bărbat a spaimei față de sexul feminin: „străinul este în noi”²⁴, iar „cînd fugim de străin sau luptăm cu el o facem împotriva propriului nostru inconștient”. În acest caz, rasismul nu mai are nimic de a face cu rasa și nici măcar cu caracteristicile acelor pe care-i are în vedere; este naturalizat, ascuns în adîncurile inconștientului sau identificat cu acesta, privit dintr-o perspectivă care tinde să-l desocializeze.

Acest punct de vedere se bazează pe ideea că însăși noțiunea de rase umane nu are sens. Prezintă încă la cei care studiază „relațiile dintre rase”, această noțiune a fost de mult respinsă, cu ex-

cepția unor anumite curente minoritare — ce nu ar trebui însă subestimate — pentru care studiul genelor a înlocuit mijloacele de determinare a dimensiunilor oaselor sau cercetarea pigmentării pielii. Dar — și aceasta e cea de-a doua observație pe care o facem — regresul noțiunii de rasă nu a fost niciodată atât de brutal ca după cel de-al doilea război mondial și descoperirea lagărului de la Auschwitz, când UNESCO s-a angajat în denunțarea științifică a doctrinelor rasiste, iar numeroși savanți — și, printre ei, cei mai renumiți biologi — au explicat că ideea de rasă este un nonsens, că distanța genetică dintre indivizi din aceeași „rasă“, de exemplu, este comparabilă cu cea care desparte două presupuse rase²⁵.

În sfârșit — a treia observație —, se constată că ideea de rasă, în momentul în care este abandonată de majoritatea autorităților științifice și morale din lumea occidentală, se impune, în mod paradoxal, în rândul celor pe care pînă acum îi stigmatiza, îi oprima sau îi excludea. Acest parcurs este uneori rezultatul surprinzător al unui relativism cultural împins la extrem. Astfel, în 1947, sub îndrumul lui Melville Herskovits, American Anthropological Association a depus la ONU un proiect de declarație asupra drepturilor omului pentru interzicerea discriminărilor rasiale și culturale. Poziția lui Herskovits, care a declanșat o controversă importantă, se bazează pe ideea că, în Lumea Nouă, comunitățile de culoare se întemeiază pe reminiscențe ale culturilor lor africane de origine care au rezistat dezdăcinării, sclaviei, apoi abolirii acesteia — ceea ce ne permite să credem că, în cazul negrilor americani, ar exista un nucleu ireductibil care aparține originii lor și care i-ar face inasimilabili. În cazul de față însă, faptul cel mai spectaculos depășește cu mult acest raționament intelectual și se regăsește în dezvoltarea, pe fundalul unui reviriment naționalist și de acțiune anticolonialistă, a unor curente de căutare a identității care oscilează între o autodefinire mai degrabă culturală, istorică și politică, sau cu precădere rasială — făcînd apel în acest caz, de exemplu, la caracterul specific al rasei africane, la apartenența la rasa neagră ori la proiectul unei „Black Power“.

Aceste trei observații formează un sistem. Începînd din momentul în care cadrul conceptual al acestor *race relations* se destructurează, chiar dacă mai păstrează încă și astăzi o reală prospețime, mișcarea de idei se fragmentează în cele trei direcții care au fost evocate: rasa devine o noțiune antiștiințifică și dăunătoare

pentru cei care se bazează pe știință și morală și reprezintă standardul de luptă al grupurilor dominante sau excluse — și al ideologilor lor —, în timp ce rasismul pare să se desprindă de experiența trăită a contactului între grupuri definite prin rasă, pentru a apărea ca un atribut mai mult sau mai puțin desocializat și naturalizat al indivizilor care-l exprimă, o mentalitate, un tip de personalitate²⁶. Ceea ce ne permite, într-un fel, să definim mai bine miza unei sociologii a rasismului. Aceasta nu are decît de cîștigat dacă renunță la folosirea noțiunii de *rasă* drept categorie de analiză; are însă mult de pierdut dacă se îndepărtează de studiul relațiilor de rasă. Centrîndu-se asupra actorului rasist, asupra prejudecăților, a personalității sale, științele sociale recunosc o dimensiune esențială a fenomenului rasist care nu poate fi înțeles fără referiri la conștiința sau subiectivitatea actorului; astfel însă apare riscul de a scoate această conștiință sau subiectivitate din context și de a separa rasismul de relațiile în care ia naștere sau în cadrul cărora se dezvoltă. Faptul că acestea cu greu pot fi reduse la relații între rase nu trebuie să ne incite să disociem purtătorul prejudecății sau personalitatea rasistă de raporturile pe care se bazează și prin care se exprimă rasismul. Din contră, trebuie să identificăm aceste raporturi — sociale și intersocietale — și să examinăm procesele de guvernare și de pierdere a sensului pe care le reflectă rasismul. Pe scurt: teoriile prejudecății și ale personalității ne invită să studiem actorul; teoriile relațiilor dintre rase, chiar dacă nu propun o definiție satisfăcătoare, ne aduc aminte că nu există actor fără sistem de acțiune, fără raporturi sociale sau intersocietale.

Rasismul ca ideologie

Oroarea trezită de antisemitismul nazist, dezbaterile referitoare la decolonizare — apărute în momentul în care popoarele și națiunile din lumea a treia încep să se afirme ca atare —, amplificarea mișcărilor de culoare în Statele Unite în anii '60, dar și a celor — de proporții mai reduse — din Antilele franceze și britanice, toate aceste fenomene, fiecare în felul său, fac dificilă limitarea la analize centrate pe indivizi definiți în termeni de prejudecată sau de structură a personalității. În fața unui rasism mai mult sau mai puțin instituționalizat în anumite state sau forțe politice, în special în fața unui antisemitism care a stat în centrul experienței celui de-al III-lea Reich, mișcarea de idei s-a orientat în egală măsură către analize politice ale fenomenului, perceput la momentul respectiv ca o ideologie importantă sau, cel puțin, ca o gândire mitică ce orientează acțiunea politică.

1. Ideologia rasistă

De-a lungul secolului al XIX-lea, în cadrul societăților europene, rasismul savant nu a fost mai mult decât un ansamblu de doctrine și opinii care erau în mare măsură pe gustul publicului; începând din momentul în care aceste doctrine și opinii pătrund într-un spațiu politic, ele devin ideologii în adevăratul sens al cuvântului — ideologia fiind „un sistem bazat pe o opinie unică, destul de puternică pentru a atrage o majoritate și destul de răspândită pentru a o orienta în diferitele experiențe și situații ale vieții moderne de nivel mediu. Căci ideologia se deosebește de simpla opinie prin faptul că afirmă că deține fie cheia istoriei, fie soluția tuturor enigmelor universului, fie cunoașterea profundă a legilor ascunse care se presupune că guvernează natura și oamenii”¹. Cu această defi-

niție, Hannah Arendt plasează rasismul în rîndul marilor probleme politice ale secolului al XX-lea: „Ideologiile, în adevăratul sens al cuvîntului, au fost toate create, transmise și perfecționate ca arme politice și nu ca doctrină teoretică [...]. Nici măcar nu mi le-am putea imagina fără un contact nemijlocit cu viața politică.”²

Astfel, în importanta sa carte despre originile totalitarismului, Hannah Arendt consacră un capitol întreg apariției ideologiei rasiste, care, pentru ea, e un fenomen profund modern și occidental. Demersul său nu are doar meritul de a se preocupa de transferul rasismului la nivelul politic, ci arată și modul în care s-a realizat această mișcare, în cadrul unor procese distincte în Franța, Anglia și Germania — centrele inițiale cele mai importante.

În Franța, punctul de pornire se situează în cadrul unei categorii sociale foarte precise: nobilimea, care se simte amenințată chiar înainte de izbucnirea Revoluției din 1789. La începutul secolului al XVIII-lea, contele de Boulainvilliers, așa cum e descris de Hannah Arendt, prefigurează limpede o formă de rasism a cărui sursă se află în neliniștile nobililor. El nu poate accepta că doar regele și monarhia se identifică cu întreaga națiune, dar, pe de altă parte, presimte dezvoltarea stării a treia: între rege și popor, locul nobilimii i se pare greu de înțeles. De aceea, contele pretinde pentru nobilime stabilirea unei distincții originale, o specificitate care să țină de originile sale genealogice. El pune astfel bazele unei gândiri rasiale a nobilimii care-i permite să se opună, pe de o parte, poporului și burgheziei și, pe de altă, monarhiei absolute. După revoluție, Gobineau, „amestec ciudat de nobil frustrat și intelectual romantic”, spune Hannah Arendt³, trece și el de partea unei gândiri rasiale care traduce declinul nobilimii: „Puțin câte puțin, el a identificat decăderea castei sale cu decăderea Franței, apoi cu cea a întregii umanități.”⁴ Astfel, apariția rasismului în Franța se datorează unui grup social, nobilimea, care nu poate decât să se opună națiunii franceze, așa cum o imaginează adversarii săi, monarhia și starea a treia. La început, rasismul francez e mai degrabă anti-patriotic, nonnaționalist, chiar progerman.

Totul se schimbă dacă analizăm Germania, unde gândirea rasială e pregătită de problema unității naționale. Romanticii germani, în timpul și după războiul din 1814, exaltă personalitatea înăscută, noblețea naturală; pe de altă parte, naționaliștii germani, în lipsa unei unități politice, propun o definiție ideologică a națiunii și vorbesc despre o origine tribală comună. Aceste două curente coexistă

mult timp, nici unul nereprezentând pe atunci „nimic mai mult decât un mijloc temporar de a evita realitățile politice. De îndată ce se contopesc însă (la sfârșitul secolului al XIX-lea), ele constituie baza însăși a rasismului ca ideologie, în adevăratul sens al cuvântului”⁵.

În sfârșit, în Anglia, rasismul se dezvoltă de asemenea o dată cu naționalismul. De exemplu, la Burke, în epoca Revoluției franceze, întâlnim ideea că poporul sau națiunea engleză are ca moștenire inalienabilă dreptul la libertate — drept al englezilor, și nu al omului. Această idee, foarte răspândită, va fi completată de doctrina poligenismului — care susține existența unei distanțe absolute între rase, ele provenind din origini distincte —, apoi de darwinism — care vine cu „armele ideologice ale dominației de rasă și de clasă”, explicând că doar cei mai buni supraviețuiesc — și care se va continua prin eugenism. Două puncte importante marchează aici analiza propusă de Hannah Arendt. Primul este faptul că rasismul se leagă foarte repede de expansiunea colonială britanică și, mai precis, de proiectul de a construi un imperiu. Benjamin Disraeli reprezintă din acest punct de vedere o figură centrală. Acest om de stat nu gândește în termeni de colonii — „coloniile, exclamă el, acest balast pe care nu-l guvernăm!” —, ci în termeni de imperiu; el este cel care implantează administrația britanică în India, asigurând, spune Hannah Arendt, „stabilitatea într-o țară străină a unei caste închise al cărui singur rol se limita la guvernare, și nu la colonizare”⁶. Disraeli, pentru care originea sa evreiască nu pare a fi un impediment, are o atitudine tipică pentru un rasism care insistă constant asupra ideii superiorității rasei engleze, referindu-se la o aristocrație naturală. Un al doilea element important, conform părerii lui Hannah Arendt, e că rasismul este înainte de toate invenția clasei de mijloc, care „vroia savanți capabili să demonstreze faptul că personalitățile, și nu aristocrații erau adevărații reprezentanți ai națiunii, cei care exprimau «geniul rasei»”⁷ — punct de vedere împărtășit și de Disraeli, pentru care „*all is race; there is no other truth*” (totul se explică prin rasă; alt adevăr nu există).

Putem așadar, după Hannah Arendt, să comparăm Franța, pe de o parte, Germania și Anglia, pe de alta, conceperea gândirii rasiale de către nobilime sau de către purtătorii de cuvânt ai claselor mijlocii care se hrănesc cu un adevărat sentiment național. Poate că o atare analiză este mai degrabă strălucitoare decât convingătoare⁸. Găsim însă aici efortul de asociere a rasismului, fenomen ideologic

și politic, pe de o parte, cu acțiunea diferitelor societăți asupra lor însele și cu proiectele sau dificultățile unor categorii sociale date, și, pe de altă parte, cu afirmarea naționalismelor — fie că aceasta se petrece în sens participativ (Germania, Anglia) sau reactiv (Franța).

2. Rasismul ca ideologie modernă

Louis Dumont studiază rasismul tot ca ideologie și, mai exact, ca ideologie modernă, „sistem de idei și valori caracteristice societăților moderne”⁹. Cadrul său conceptual se îndepărtează însă în anumite privințe de cel propus de Hannah Arendt, deoarece se bazează, în primul rând, pe opoziția — care străbate întreaga sa operă — dintre individualism și holism. În societățile holiste, bazate pe un principiu ierarhic, individul e subordonat grupului, care îi conferă un statut; din contră, funcționarea societăților individualiste poate fi înțeleasă pornind de la individ, definit prin egalitatea sa în drepturi cu orice alt individ, și nu prin locul pe care-l ocupă sau printr-un statut predeterminat.

Pentru Dumont, holismul reprezintă regula — pe care o studiază îndelung în magistrala analiză pe care o face sistemului castelor în India, sistem de esență religioasă, bazat pe separația dintre pur și impur. Începând din secolul al XVIII-lea, individualismul reprezintă excepția, identificabilă cu Europa și Occidentul.

Distincția dintre holism și individualism îi dă lui Dumont cheia emergenței rasismului ca fenomen ideologic pur și simplu, pentru că el constată că trecerea de la un curent la altul deschide calea rasismului. Ideea poate fi formulată în termeni sociologici: rasismul se dezvoltă în Statele Unite, notează Dumont, o dată cu suprimarea sclaviei și dispariția distanței pe care aceasta o implică și doar rasismul o poate reconstitui. Raționamentul lui Dumont ține însă mai mult de antropologie politică: rasismul ia naștere o dată cu amplificarea egalitarismului și destrămarea convingerilor holiste, el reprezintă fructul otrăvit al epocii Luminilor, un produs specific al epocii moderne și al individualismului.

Acest raționament — care poate fi dedus în special din cartea sa asupra lui *Homo aequalis*¹⁰ — este mai profund decât constatarea, prea adesea superficială, a unei corelări între marile descoperiri geografice, epoca Luminilor, industrializarea capitalistă, națio-

nalism sau colonialism și rasism; el se bazează într-adevăr pe ideea unei legături fundamentale între punerea în valoare a individului, egalitarism, subevaluarea societății ca totalitate și rasism. Care e însă natura acestei legături? La început, Dumont a dezvoltat ideea că rasismul apare în cadrul destrucurării societății tradiționale. Cu toate acestea, în scrierile sale cele mai recente el propune o analiză mai elaborată decât cea care, în fond, face din rasism un comportament de criză. Într-adevăr, problema nu mai este atât cea a trecerii, a mutației unui tip societal către un altul, cât cea a unei coabitări necesare și imposibile a două moduri de gândire: cel vechi, holist, încă pregnant, cel nou, individualist, încă nu în întregime triumfător. În societățile moderne, regăsim, într-adevăr, multe reminiscențe sau permanențe ale elementelor premoderne, începând cu familia; mai ales „...punerea în acțiune a valorilor individualiste a declanșat o dialectică complexă, care are drept rezultat combinații în care aceste valori se amestecă în mod subtil cu însuși opusul lor”¹¹, în domenii foarte diferite și, în unele cazuri, încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea. Această idee este aplicată de Dumont în mod foarte concret „maladiei totalitare” și, în special, persoanei lui Hitler.

Dacă trebuie, explică el, „să recunoaștem în național-socialism un fenomen modern”, trebuie, de asemenea, să constatăm că există, în acel moment, în Germania, o „combinație *sui generis* de individualism și holism, în care, în funcție de situație, unul din cele două principii primează asupra celuilalt”. Totalitarismul și, în interiorul său, rasismul antisemit reprezintă, „într-o societate în care individualismul este predominant și profund înrădăcinat, încercarea de a-l subordona caracterului primordial al societății ca totalitate” — de unde și violența mișcării, „în rădăcinată în această contradicție” și care sălășluiește „în chiar promotorii mișcării, sfîșiați între două tendințe contradictorii”¹². În această luptă între holism și individualism, nu e greu de înțeles cum au devenit evreii obiectul privilegiat al urii și violenței: nu simbolizează ei oare individualismul și modernitatea, nu sînt ei oare, în ochii lui Hitler, „agenți ai distrugerii, individualiști purtători a tot ceea ce el ura în modernism, banii anonimi și aducători de profit, egalitarismul democratic, revoluția marxistă și bolșevică”¹³? Dumont trece cu ușurință de la persoana lui Hitler, așa cum se exprimă ea în *Mein Kampf*, la societatea germană. Atît una, cît și cealaltă trăiesc aceeași sfîșiere,

atît psihologică, cît și socială, același conflict de orientare între individualism și holism, aceeași tensiune pentru a restaura primatul societății ca totalitate atunci cînd individualismul pare să predomine; atît una, cît și cealaltă exteriorizează această tensiune, proiectînd asupra evreilor individualismul care le sfîșie — idee care ne apropie de temele psihanalitice evocate în capitolul precedent. Acest mecanism, în care rasismul permite să se arunce în spinarea unui șap isprășitor partea de individualism pe care o societate sau un individ refuză să o accepte, ocupă poate chiar un loc central în geneza rasismului european — așa cum o sugerează Dumont, referindu-se, în special, la contele de Boulainvilliers¹⁴.

Gîndirea lui Dumont este incitantă din multe puncte de vedere, și nu este surprinzător că un cercetător ca Todorov, după ce a examinat un mare număr de autori francezi pe o perioadă de 250 de ani, va găsi aici informațiile necesare pentru concluzia lucrării sale¹⁵. Aceasta consideră rasismul nu doar o „boală” a modernității, ci și o boală a trecerii la modernitate, una dintre modalitățile prin care holismul — încă destul de puternic — autorizează, în ciuda crizei în care se află și datorită ei, încercarea, mai mult sau mai puțin voluntaristă, a unei întoarceri înapoi. Dumont însuși nu merge pînă la a afirma că, o dată asigurată tranziția istorică, modernitatea nu este condamnată la rasism; el oscilează, de-o manieră puțin contradictorie uneori, între ideea că rasismul e generat de mutația către modernitate și cea conform căreia se datorează modernității însăși. În cele din urmă, el își „mărturisește” preferința pentru societățile ierarhice și revine în tabăra antimodernilor — de unde și critica la care-l supune, de exemplu, Alain Renaut¹⁶. Putem respinge pesimismul său antimodern și putem pune în discuție, cum a făcut-o Delacampagne, ideea că apariția rasismului ca ideologie datorează totul emergenței modernității sau crizei holismului¹⁷. Analizele sale însă, oricît ar putea să pară de contestabile, au imensul merit de a înțelege trăsătura politică a rasismului și de a schița o teorie a violenței rasiste care se desprinde de abordările clasice, instrumentale, sugerînd că acesta poate să rezulte dintr-o tensiune sau contradicție căreia-i găsește astfel un mod de rezolvare — ceea ce ne apropie de analizele în termeni de mit, care vor fi evocate mai departe.

Studierea rasismului ca ideologie, în accepția lui Hannah Arendt sau a lui Louis Dumont, înseamnă deci, înainte de toate,

examinarea importanței sale politice. Nu ne îndepărtăm însă în acest fel de alte niveluri de analiză și nu ajungem chiar să considerăm că acestea aparțin altor categorii, ca și cum fenomenul nu ar prezenta în definitiv nici o unitate? Nu este noțiunea de ideologie o unealtă puternică, desigur, dar restrictivă, care reduce fenomenul doar la expresiile sale politice și doctrinare și care face să fie lăsate deoparte multe manifestări ale rasismului?

Un răspuns la astfel de obiecții poate consta în lărgirea noțiunii de ideologie, care trimite atunci la un principiu generalizat de percepere imaginară a diferenței, la o reprezentare somatobiologică a Celuilalt, ce poate fi regăsită nu numai pe scena politică sau, eventual, în stat, ci și în diferite raporturi sociale, în viața de toate zilele, în limbaj, în presă — inclusiv în relatările aparent cele mai banale ale acesteia și care alimentează atât doctrine și opinii, cât și acte concrete de discriminare, segregare sau violență.

Astfel, într-o lucrare foarte importantă, Colette Guillaumin postulează unitatea profundă a ideologiei rasiste, pe care o descrie ca pe o „organizare perceptivă a posesiei identicului și a diferitului”, „starea cristalizată a unui produs al imaginarului”, o „organizație ideologică latentă”¹⁸. Rasismul, devenit o valoare centrală a culturii occidentale din secolul al XIX-lea, apare din acest moment ca un mod de biologizare a gândirii sociale, care absolutizează diferența, naturalizînd-o. Putem studia geneza istorică a rasismului — așa cum încearcă Colette Guillaumin; trebuie mai ales să arătăm funcționarea sa actuală — ceea ce face și ea, desigur, în special analizînd conținutul unui mare cotidian. Toate acestea, fără a se desprinde de o abordare politică a ideologiei, extind modul de analiză la critica socială și sociologică a fenomenului și permit examinarea raporturilor sociale pe care rasismul le maschează, le neagă, le escamotează și pe care, în orice caz, ne permite să nu le numim.

3. Rasismul ca mit

Pentru a desemna din punct de vedere sociologic rasismul ca o construcție socială imaginară, noțiunea de ideologie, în sensul larg, ce transcende nivelul politic, este oare cel mai bine adaptată? Nu e oare mai potrivită noțiunea de mit, apropiată, dar diferită?

Itinerariul intelectual al lui Léon Poliakov, în acest caz, ne sugerează să examinăm cu seriozitate problema.

Istoric al antisemitismului, cunoscut mai întâi pentru monumentală sa *Histoire de l'antisémitisme*¹⁹, el a pus în evidență multe aspecte necunoscute ale acestei forme atât de importante de rasism — fie și doar pentru că a arătat că aceasta constituie fața nevăzută a filozofiei Luminilor — și a propus o adevărată contraistorie a Occidentului, a cărui „latură blestemată”²⁰ o dezvăluie, după cum spune Georges Élias Sarfati. S-a reproșat uneori acestei *Histoire de l'antisémitisme* insistența excesivă asupra „coerenței, unității, continuității fenomenelor de ostilitate față de evrei”, și s-a sugerat o legătură între această viziune unificată și caracterul extrem de descriptiv al lucrării²¹. Și totuși, după ce a pus în evidență întreaga consistență istorică a antisemitismului european, Poliakov a hotărât să inverseze perspectiva: „În timp ce, în lucrarea *Histoire de l'antisémitisme*, îmi propuneam să vorbesc despre modul în care Europa îi privește pe evrei, de data aceasta am analizat modul în care Europa se privește pe ea însăși”²², iar asta l-a determinat să studieze ceea ce el numește „miturile fondatoare ale rasismului”.

Ideea principală aici este că rasismul se bazează pe elaborări mitice care constau în integrarea într-o singură și unică imagine a diferitelor elemente constitutive ale unei culturi naționale și în organizarea unei reprezentări a originilor acesteia. Rasismul antisemit permite sublinierea caracterului unificat și totodată unic al națiunii; el aduce mitul originar care devine un factor activ, o sursă a acțiunii — oarecum în felul în care, la Georges Sorel, greva generală aduce mișcării muncitorești mitul mobilizator de care are nevoie pentru a atinge cel mai înalt nivel de proiect.

Înainte chiar de a încerca să stabilească influența miturilor originare — și, în acest sens, avem un exemplu excelent în cartea lui Anthony D. Smith asupra originilor etnice ale națiunilor²³ —, Poliakov s-a străduit să reconstituie formarea acestor mituri, începînd cu mitul arian — care, pentru Europa occidentală, opune originea ariană unei origini semitice. În acest caz, acțiunea de pionierat a lui Poliakov demonstrează că această construcție, care se desfășoară de-a lungul secolului al XIX-lea, datează încă din Antichitate²⁴. Ni se arată, de asemenea, că un mit are o istorie a lui, că nu e stabilizat o dată pentru totdeauna, ci, din contră, evoluează pe parcursul tensiunilor istorice cărora le dă naștere: „Toate reprezentările

naționale sînt simbolic purtătoare de conflicte", explică Poliakov, care precizează că miturile originare sînt „perfect sectare” și au o mare capacitate de reactivare. Aceleași mituri pot să apară în altă parte decît acolo unde au luat naștere: „Sub înfățișări diferite, aceste mituri continuă să producă agitație nu în Europa, ci în țările din lumea a treia — sau pe măsură ce ne apropiem de aceste țări.”²⁵ Nu toate miturile generează rasism, cel puțin sub forma sa antisemită. Pentru aceasta, ele ar trebui poate să corespundă mai ales unei versiuni specifice, în care gîndirea mitică aduce o explicație în termeni de cauzalitate elementară și exhaustivă: „cauzalitatea diabolică”, pe care Poliakov o considera la urma urmei la originea persecuțiilor²⁶. În această perspectivă, antisemitismul nu poate fi disociat de o „viziune polițistă” a istoriei; conform expresiei lui Manès Sperber, el aparține miturilor demonologice care atribuie unuia sau altuia dintre grupurile umane proiecte demonice de conspirații sau practici de vrăjitorie și nu este niciodată incomodat de lipsa, chiar totală, a dovezilor. Dimpotrivă, teza complotului se alimentează din „tendința supărătoare de a considera că absența dovezilor este cea mai peremptorie dovadă, întrucît, prin definiție, eficacitatea unei societăți secrete se măsoară cel mai bine în funcție de secretul cu care știe să-și înconjoare activitățile. Cea mai mare înșelăciune a Diavolului nu este oare aceea de a ne face să credem că el nu există?”²⁷

Din acest moment, Poliakov se înscrie într-un curent pe care îl califică drept „noua istoriografie” și care studiază mitologia complotului, societățile secrete, forțele răului pe care o societate le inventează cînd se dedă unor acuzații de vrăjitorie sau de infanticid sau cînd îi acuză pe evrei că vor să controleze întreaga lume. Explicația cvasiantropologică întemeiată pe tema mitului stă la baza lucrării istoricului, a cărui sarcină este din acel moment să reconstituie inventarea miturilor — așa cum au făcut-o Norman Cohn în lucrarea sa *Histoire d'un mythe. La conspiration juive et „Les Protocoles des Sages de Sion”*²⁸, Jacob Katz în lucrările sale asupra reprezentărilor evreilor și ale francmasonilor începînd din secolul al XVIII-lea²⁹, sau, într-un anumit fel, Pierre Birnbaum, referitor la mitul politic conform căruia în Franța, începînd din secolul al XIX-lea, evreii beneficiază primii de pactul republican, ei își însușesc statul și subminează „adevărata” Franță³⁰.

Nu e greu să constatăm că perspectiva mitologică, așa cum a fost evocată, convine mult mai mult antisemitismului decît oricărei alte forme de rasism. De fapt, ea aduce un mod de abordare care poate fi totuși lărgit dacă ne îndepărtăm cît de puțin de tema complotului sau dacă ne înscriem în tema mai generală a răului, imputat Celuilalt sub această formă sau sub altele. Dacă noțiunea de mit se deosebește de cea de ideologie în sens larg, aceasta nu se întîmplă pentru că propune un principiu de analiză fundamental diferit. Atît una, cît și cealaltă sugerează că rasismul e o construcție imaginară, care face posibilă o categorisire biologică a grupului circumscris rasial și care permite esențializarea sa, adică un tratament care-l desprinde de orice caracter uman și, *a fortiori*, de orice raport social, fie prin naturalizare, fie prin demonizare, fie prin ambele metode în același timp. În ce privește rasismul, ceea ce deosebește cele două noțiuni rezidă mai ales în procesele care acționează în producerea unei percepții imaginare și de circumscriere rasială a Celuilalt. Noțiunea de ideologie pune accentul pe sensul actului și al discursului rasist, pe funcția de justificare și motivare rațională a masacrului, a exploatării sau a negării Celuilalt pe care o aduce rasismul; noțiunea de mit insistă mai ales asupra unui mecanism specific, de conciliere într-un registru imaginar a unor elemente mai mult sau mai puțin disparate sau contradictorii, în unificarea acestora într-o singură reprezentare. Marea putere, atît a uneia, cît și a celeilalte, este însă aceeași, și anume cea de a explica aptitudinea rasismului de a interpreta totul în cadrul propriilor sale categorii, oricare ar fi realitatea faptelor sau rigoarea demonstrației care li se opune.

Concluzie

Pentru a gândi rasismul, trebuie să facem abstracție de noțiunea de rasă, cel puțin în sensul de categorie de analiză. Acest efort nu poate fi decât radical. Soluțiile intermediare, care introduc sau mențin o explicație biologică, chiar parțială, în spațiul raporturilor sociale, nu pot să ne aducă decât confuzii sau neînțelegeri. Cum se poate ca, în același timp, să denunțăm caracterul neștiințific al noțiunii de rasă și să participăm la importanta mișcare ce și astăzi continuă să studieze „relațiile dintre rase”? La mulți autori care aparțin acestui curent, deviația ce constă în a vorbi despre etnicitate, așa cum spune Pierre L. van den Berghe, „pentru a exorciza răul rasismului”, nu e adesea decât o iluzie într-atât este de adevărat că noțiunea atotcuprinzătoare de etnie permite să nu fie pronunțat cuvântul „rasă”, lăsând în același timp un loc mai mare sau mai mic unor factori psihici, care se combină cu elemente culturale pentru a caracteriza grupurile numite „etnice”¹, punct asupra căruia vom reveni.

Desigur, transformarea prin intermediul căreia se realizează trecerea de la rasă la rasism nu exclude studiul relațiilor dintre grupuri definite de rasă; ea cere însă afirmarea, fără ambiguitate, a caracterului subiectiv — construit social și istoric — al recurgerii la această noțiune, care ține de discursul și conștiința actorilor, și nu de analiza sociologică.

Chiar dacă această afirmație trebuie nuanțată, în ansamblu noi credem că științele sociale au realizat într-adevăr transformarea care permite constituirea rasismului ca obiect de analiză. De acum înainte, ele înlătură în cea mai mare parte explicațiile care decurg din ideea de rasă, chiar dacă le mai lasă încă un mic spațiu de manifestare — în special în sociobiologie — sau dacă le reintroduc oarecum pe ascuns.

Dar, în acest stadiu al parcursului nostru, dispunem noi oare de o teorie sociologică a rasismului? Până acum, am întâlnit diferite

moduri de abordare, despre care putem spune doar că sînt fundamentale diferite. Unele cer studierea relațiilor concrete dintre grupuri care se definesc reciproc prin rasă; altele ar vrea ca formarea prejudecății să fie înțeleasă doar din punctul de vedere al actorului care circumscrie rasial, iar altele sînt interesate de structura mitică a rasismului sau văd în acesta o ideologie politică. Oare nu merită fiecare raționament evocat să fie considerat ca o teorie parțială, care ar trebui integrată într-o concepție generală? Acest demers l-a tentat pe Yves Chevalier, care, referitor la antisemitism, propune unificarea contribuțiilor cele mai diverse, în măsura în care nu sînt dezmințite de fapte, în cadrul unui model de interacțiune și de reglare sistematică care e cel al țapului ispășitor². Dar, în acest stadiu al parcursului nostru, ideea de a stabili legături între diferitele puncte de vedere evocate este cu totul artificială, într-atît sînt de distanțe, respectiv de neconciliat paradigmele pe care se bazează, iar domeniile lor de aplicație sînt evident diferite. Aceasta reflectă deosebiră ce separă radical antisemitismul de celelalte forme de rasism, inclusiv în denumirile pe care și le dau anumite organizații antirasiste. Cum să postulăm unitatea teoretică a rasismului, cînd prejudecata, de exemplu, se bazează pentru unii pe un raport de dominație pe care îl structurează sau îl justifică rațional, iar, pentru ceilalți, pe o construcție imaginară care se reproduce prin intermediul educației și al mediului familial? Cum să afirmăm identitatea fenomenelor care se explică uneori printr-o relație concretă și alteori doar prin acțiunea actorului rasist asupra lui însuși? Trebuie oare să considerăm că doctrina, mitul, ideologia rasistă fundamentează practica sau, mai degrabă, o reflectă?

Nu vom putea găsi unitatea profundă a rasismului — presupunînd că acest lucru e posibil — încercînd să reconciliem între ele teoretizările disponibile. De aceea, vom explora acum un alt punct de vedere, dar nu pe baza unor tipuri de raționament, repetate la diverși autori, ci plecînd de la expresiile concrete ale fenomenului, de la manifestările sale empirice.

PARTEA A DOUA

Formele elementare ale rasismului

Introducere

Dacă pentru moment rasismul nu pare să aparțină unei teorii generale, acest lucru nu se întâmplă oare pur și simplu pentru că același termen cuprinde într-un sistem un ansamblu eterogen de probleme? Pentru ca această ipoteză să se verifice sau să fie infirmată, trebuie să mergem cât se poate de departe în demontarea analitică a elementelor pe care le grupează noțiunea de rasism.

Pentru ca un astfel de efort să dea roade, trebuie îndeplinite două condiții. Prima ține de existența unor instrumente care să permită descompunerea a ceea ce simple afirmații de bun-simț sau chiar o abordare științifică insuficient elaborată consideră ca un întreg. Uneltele care asigură o eventuală diferențiere trebuie să fie fiabile și robuste; capitolul al cincilea al acestei cărți va fi consacrat prezentării lor; ne vom încredința că ele sînt capabile să distrugă imaginile prea superficiale ale fenomenului care ne interesează.

Cea de-a doua condiție nu trimite la instrumentele de analiză, ci la materia de bază căreia îi sînt destinate. Materia trebuie să fie concretă, să poată fi observată empiric, să fie tangibilă, suficient de diversificată pentru ca să nu fie omisă nici o împrejurare istorică de o anumită importanță. În consecință, devine tentantă examinarea situațiilor tipice — în maniera lui John Rex, care reține șase dintre ele, considerate deosebit de importante (situații-limită, de sclavie, de sistem de castă etc.)¹. La fel de interesantă este și evidențierea anumitor procese — așa cum face de pildă, Richard A. Schermerhorn, care studiază în profunzime modalitățile posibile de integrare a grupurilor etnice în diferite societăți². Definirea unor situații tipice sau a unor procese cere însă o elaborare conceptuală acolo unde, de fapt, avem nevoie de categorii simple, care să permită, în modul cel mai direct cu putință, un efort de demontare. De aceea, tentativa noastră de descompunere analitică corespunde unui decu-

paj total empiric, unor forme neelaborate, elementare de rasism, care sînt tot atîtea manifestări curente și vizibile ale fenomenului.

Vom distinge astfel *prejudicata*, nu ca în capitolul 3, unde este considerată o categorie explicativă sau teoretică, ci ca o realitate mai mult sau mai puțin explicit exprimată în discursul cotidian sau în mijloacele de informare în masă, reperabilă, chiar cuantificabilă, cu ajutorul unor tehnici de anchetă sau de sondaj³; *segregarea*, pentru care vom stabili cît mai clar cu putință deosebirea față de categoria, aparent vecină, a *discriminării* și, în sfîrșit, *violența*. Literatura de specialitate propune alte decupaje empirice, care nu diferă de cel propus de noi decît în aspecte minore și, cu siguranță, nu în principiul lor. Vom întîlni frecvent, mai ales, imaginea unui rasism tridimensional, care include un prim subansamblu format din prejudecăți, opinii și atitudini; un al doilea va grupa comportamentele sau practicile (de discriminare, de segregare și de violență) și un al treilea va merge de la elaborările savante și doctrine pînă la rasismul ca mare ideologie — asupra căruia nu vom mai reveni, întrucît a fost deja abordat în prima parte a acestei cărți⁴. Nici unul din aceste decupaje și nici al nostru n-ar putea să ofere o teorie a rasismului. Toate reprezintă însă un punct de pornire comod, o descriere concretă, cu ajutorul căreia vom putea încerca să punem în legătură ideile și faptele, categoriile analitice și realitățile pe care trebuie să le explice.

Niveluri și logici ale rasismului

În anumite experiențe istorice, rasismul se manifestă slab, limitat, secundar și uneori este chiar mai corect să vorbim de xenofobie sau tensiuni interculturale decît de rasism propriu-zis. În altele, din contră, el mătură totul în calea sa, structurează viața politică și socială, însuflețește schimbările, cuceririle, războiul. De aceea, nu este inutil, pentru început, să schițăm un tablou de ansamblu, fără nici o pretenție conceptuală, dar în interiorul căruia vom putea recunoaște diferite niveluri ale fenomenului, diverse modalități de integrare, de prezență și intensitate a formelor sale elementare pentru ca, pornind de aici, să reperăm principalele axe în jurul cărora vom elabora o reprezentare analitică a fenomenului.

1. Spațiul empiric al rasismului

Într-o primă aproximație, putem deosebi patru niveluri ale rasismului.

a) La un prim nivel, este mai corect să vorbim despre *infrarasism* decît despre rasism constituit. În acest caz, fenomenul este în același timp minor și aparent dezarticulat. Se remarcă prezența doctrinelor, propagarea prejudecăților și a opiniilor, adeseori mai degrabă xenofobe decît cu adevărat rasiste, sau legate mai mult de identități comunitare decît rasiale. Violența poate să apară, difuză, foarte localizată; segregarea se poate contura atît în formă socială, cît și rasială, de exemplu în jurul unor enclave în care mizeria și șomajul rivalizează cu marginalizarea grupurilor etnice; discriminarea se întîlnește ici și colo, în cîteva instituții unde e considerată totuși o problemă minoră, jenantă sau e stigmatizată cu repeziciune. În această fază, nu este foarte clar stabilită comunicarea infrarasismului de la o formă la alta; fiecare din aceste forme pare să

aparțină unei logici autonome; de exemplu, nu pot fi percepute cu claritate legăturile dintre activitatea unor ideologi relativ marginali și emergența unor acte de violență izolate, promovate de indivizi sau de mici grupuri apărute în urma unor circumstanțe mai mult sau mai puțin fortuite și cu idei extrem de puțin elaborate.

b) La un al doilea nivel, rasismul rămîne tot *fragmentat*, dar este deja mult mai precis sau mai manifest. El apare ca atare, exprimat cu claritate, măsurabil de pildă în sondajele de opinie. Doctrina este mai răspîdită, ea inspiră publicații mai numeroase, anumite cercuri, grupuri de influență. Violența mai frecventă, suficient de repetitivă ca să nu mai fie privită ca fenomen secundar, acțiune a unor dezechilibrați, efect al unei situații în mare măsură întîmplătoare, al unei conjuncturi foarte speciale. Segregarea sau discriminarea sînt și ele mai marcate, perceptibile în diferite domenii ale vieții sociale sau înscrise vizibil în spațiu. Ansamblul este coerent, dar pare încă fragmentat, ca și cum un același imbold ar traversa societatea, fără a găsi însă liantul care să determine unitatea concretă a diferitelor sale expresii.

c) Acest liant apare la un al treilea nivel, cînd rasismul devine principiul de acțiune al unei forțe politice sau parapolitice; cînd devine el însuși *politică*, însuflețind dezbateri și *manifestări* de violență mobilizînd sectoare ample ale populației, creînd contextul favorabil unei violențe amplificate sau utilizînd el însuși această violență ca instrument într-o strategie de preluare a puterii. Mișcarea politică aflată în acest stadiu capitalizează opiniile și prejudecățile, dar, în egală măsură, le orientează și le dezvoltă; ea se prevalează de elemente doctrinare care încetează să mai fie marginalizate, atrage intelectuali autentici, se înscrie într-o tradiție ideologică sau o creează, făcînd în același timp apel la măsuri concrete discriminatorii sau la un proiect de segregare rasială.

d) În sfîrșit, ultimul nivel este atins din momentul în care statul însuși se organizează pe baza unor orientări rasiste, dezvoltă activități politice și programe de excludere, de distrugere sau de discriminare masivă, face apel la savanți sau la intelectuali care sînt chemați să contribuie la acest efort, mobilizează resursele sistemului judiciar pentru a-și afirma categoriile rasiale, structurează instituțiile în funcție de aceste categorii. Rasismul devine *total* dacă cei care conduc statul reușesc să-i subordoneze totul: știința, tehnica, instituțiile, dar și economia, valorile morale și religioase, trecutul

istoric, expansiunea militară; dacă acesta pătrunde în toate domeniile vieții politice și sociale, la toate nivelurile, fără dezbateri sau contestare posibilă. Este total, pentru a utiliza un alt termen, în măsura în care determină *fuzionarea* unor elemente diferite într-o dinamică unică și se delectează de tot ceea ce acordă grupului circumscris rasial un loc, chiar dezavantajat, în societate. Ca imagine sociologică, rasismul total nu este desăvîrșit decît atunci cînd personifică statul. El poate fi însă întîlnit în grupuri care funcționează după modelul său, reproducîndu-i principiul la scară redusă și, de aici, într-un registru în același timp terorist și sectar.

Astfel reprezentat, spațiul empiric al rasismului nu permite în sine confirmarea sau infirmarea ipotezei unei unități fundamentale a fenomenului. Este evident că rasismul fragmentat și infrarasismul oferă imaginea unei anumite distanțe între formele elementare care-l compun, dar nu putem deduce de aici ideea unei diferențe ireducibile, de fond, între aceste forme; de fiecare dată cînd trecem de la un nivel la altul, percepem în mod clar diferite grade de importanță sau intensitate, dar nu putem încă spune dacă acestea ne interzic sau nu să gîndim fenomenul ca pe un fenomen continuu.

2. Fragmentare și fuziune

Cu toate acestea, putem acum introduce un prim principiu de diferențiere analitică, ce se bazează pe un criteriu fundamental, care este caracterul direct politic sau nu al rasismului. Totul se schimbă din momentul în care rasismul este un fenomen politic specific și, mai mult, de stat. Trecerea în domeniul politicului nu modifică fundamental conținutul rasismului, ci, mai degrabă, postulează diferența sau ierarhia unor presupuse rase umane. Așa se unifică practici, discursuri și efecte care, altfel, nu și-ar putea găsi o modalitate de regroupare. Rasismul fragmentat și, *a fortiori*, infrarasismul trebuie, din acest punct de vedere, deosebite categoric de rasismul politic și, în cazurile extreme, de tendința acestuia către fuziune.

Fragmentat, rasismul poate pătrunde în instituții, poate da loc la violență, poate alimenta propuneri doctrinare sau curente de idei; el poate fi extrem de răspîdit, în special sub forma prejudecăților. Poate genera comportamente colective — pe piața locuințelor, de exemplu — sau se poate solda cu o segregare de fapt. În mani-

festările sale cele mai puternice, rasismul poate să fie înscris în structura socială, să constituie un principiu central de stratificare, să devină indisociabil de raporturile de dominare. Dar, atîta timp cît nu se ridică la nivel politic, atîta timp cît se lovește de acesta fără a găsi o deschidere, atîta vreme cît nu găsește agenții instituționalizării sale active — intelectuali, lideri religioși și, mai ales, mișcări politice —, nu poate deveni o forță de mobilizare.

Pe de altă parte, rasismul politic e purtător de proiecte, programe. El sintetizează elementele difuze care constituie rasismul fragmentat, dar, mai ales, le structurează ideologic, le dă un sens inedit, o rază mai mare de acțiune, le ușurează transformările, radicalizarea, dezvoltarea. El legitimează acte și practici care pot fi preexistente, dar care găsesc acum condiții favorabile și un climat propice. Chiar dacă violența nu este determinată explicit sau direct de rasism, contextul respectiv o autorizează și o alimentează; nu este deplasată, iar cel care o promovează știe că nu e singurul stăpînit de acest fel de sentimente. Violența nu poate fi disociată de poziții mai generale care au dobîndit o anumită reprezentativitate. Rasismul politic suprimă, mai mult sau mai puțin, distanța care separă, în cadrul rasismului fragmentat, gîndirea și faptele, conștiința și acțiunea, ideea și realizarea ei. Suprimînd această distanță, se creează condițiile pentru o dinamică nouă. Fuziunea rasismului total reprezintă momentul privilegiat în care fenomenul pare să fi devenit o forță irezistibilă, o logică de acțiune nelimitată, fără frontiere.

Totuși, trebuie să precizăm că și acest moment poate fi depășit, nu numai pentru că actorul întîmpină obstacole exterioare, dar și pentru că, devenit logică de acțiune, rasismul distruge elementele pe care a fost construit și dezvoltat. Astfel, în cazul nazismului, joncțiunea dintre domeniul științific și cel politic — conform analizei subtile a lui Michael Pollak — a produs mai întîi o interacțiune căreia i se pot imputa „atrocitățile comise în numele ameliorării rasei”¹ și care a fost cu atît mai decisivă, cu cît nu lasă loc nici unei dezbateri, nici în domeniul științific, nici în cel politic. Savanții însă, care inițial găsesc avantaje extraordinare în apropierea puterii — măcar în ce privește resursele, posibilitățile de cercetare, de carieră —, trebuie, în egală măsură, să garanteze sau să valideze practici neștiințifice; ei sînt supuși supravegherii și controlului și îi vād pe mediocri, sau chiar pe șarlatani, dobîndind greutate și prestigiu în detrimentul celor mai buni. Benno Müller-Hill a de-

scris foarte bine acest proces, care duce la perversitatea și apoi la negarea științei — de pildă, în cazul psihiatrilor, a căror vocație este de a-i vindeca pe bolnavii mintali, dar care sînt folosiți pentru a-i steriliza și, mai ales, pentru a-i elimina. Meseria lor își pierde rațiunea de a fi și, în mod concret, „pentru psihiatrii din spitalele regionale, pierderea pacienților determina suprimarea unor paturi, a unor servicii, și, adesea, dispariția întregii instituții și, o dată cu ea, a postului respectiv și a puterii”².

Prejudecăți, discriminare, segregare, violențe sau doctrine par uneori atît de îndepărtate una de alta, încît, într-o primă analiză, nu putem decît să constatăm distanța care există între ele și, la limită, să o considerăm un paradox pe care un studiu deja vechi al lui Richard T. LaPiere îl ilustrează în manualele de psihosociologie. Într-un articol apărut în 1934, LaPiere povestește cum, trebuind să călătorească în numeroase state din America în compania unui cuplu de chinezi, s-a oprit, împreună cu ei, în 184 de restaurante și 66 de hoteluri fără să întîmpine vreun refuz, cu o singură excepție, și aceea ambiguă³. Dar, cînd a adresat prin poștă tuturor restauratorilor și hotelierilor respectivi un chestionar referitor la obiceiurile lor, mai mult de 90% dintre cei care au răspuns au precizat că, dacă ar trebui, n-ar servi chinezi. Confirmat de alte studii concepute în același sens, studiul lui LaPiere nu pune în evidență o contradicție paradoxală. De fapt, aceasta ilustrează perfect afirmația noastră conform căreia doar pătrunderea rasismului la nivel politic și de stat asigură coeziunea fenomenului — care altfel rămîne fragmentat și, la limită, contradictoriu. Acest fapt a fost perceput foarte bine de Gordon W. Allport, care, în comentariul său despre experiența lui LaPiere, formulează ipoteza că „atunci cînd există un conflict clar între lege și conștiință, pe de o parte, și obicei și prejudecată, pe de altă parte, discriminarea este practică în principal pe căi indirecte și ascunse, și mai puțin în situații de confruntare deschisă, care ar da naștere la situații neplăcute”⁴.

Rasismul formează un sistem, afirmă cu tărie un autor important cum este Colette Guillaumin, pentru care „sensul nu există în sine, ci rezidă în actul concret”⁵; „doctrina nu poate fi separată de faptele materiale”⁶; „teoria și comportamentul își au rădăcinile într-un sistem de semne comun, deși mediatizat în registre diferite”⁷; în cazul rasismului fragmentat însă, sistemul despre care vorbește Guillaumin este dezarticulat, exprimarea sensului frînată de ab-

sența unor condiții politice favorabile, actele concrete sînt mascate, sensul lor distorsionat, iar relativa disjuncție dintre teorie și comportament, chiar dacă ele decurg din aceleași semnificații profunde, interzice emergența unor procese care nu dobîndesc forță și specificitate decît după reconcilierea și unificarea politică a sensului și acțiunii, a doctrinei și faptelor materiale, a teoriei și comportamentului.

Adesea, în limbajul curent, se afirmă existența unei continuități care duce, de exemplu, de la cea mai mică afirmație antisemită pînă la Auschwitz și camerele de gazare. Acest postulat ignoră cît de radicală este schimbarea pe care o implică trecerea în politic și rolul fundamental pe care îl joacă agenții acestei treceri. Lucrul cel mai neliniștitor, într-o societate, nu este existența unui rasism fragmentat, chiar dacă acesta e puternic constituit, ci existența unor actori politici susceptibili de a ajuta rasismul să treacă dincolo de punctul în care devine o forță de mobilizare colectivă, capabilă ea însăși eventual să ajungă pînă la puterea de stat. Astfel de actori pot fi chiar de la început, în mod deschis și fundamental, rasiști, dar aceasta nu reprezintă o condiție necesară. E suficient ca acțiunea lor să poarte în germene un proiect rasist, inițial chiar foarte limitat sau accesoriu, pentru ca, pe parcursul timpului, acest germene să dea roade otrăvite. De aceea, în special populismul politic — care combină tot felul de semnificații într-un echilibru instabil, în general cu un spațiu inițial limitat pentru o tematică rasistă — reprezintă un pericol atît de mare; într-adevăr, evoluția sa poate foarte bine să ducă la o predominanță sporită a rasismului, în detrimentul altor semnificații care s-au dovedit puțin sau insuficient operante.

3. Diferență și inegalitate

La începutul anilor optzeci, prin conținutul și titlul său, o lucrare a lui Martin Barker lansa în Anglia noțiunea de „noul rasism”⁸. Discursul „noului rasism”, conform lui Barker, este un element al revizionismului ideologic la care a recurs Partidul Conservator în anii șaptezeci; aceasta îi permite să-și concentreze atenția asupra imigrației, percepute ca un factor de distrugere a națiunii britanice și teoretizarea ideii care afirmă că fiecare comuni-

tate națională sau etnică e o expresie specifică a naturii umane, nici superioară, nici inferioară, ci diferită⁹.

În același mod, Pierre-André Taguieff a putut să constate, în Franța, afirmarea unui rasism „diferențialist”: la nivel doctrinar, prin lucrările grupului GRECE și ale celui „Club de l'Horloge”, încă din anii șaptezeci; în domeniul politic, îl regăsim în discursul identitar și în promovarea dreptului la diferență de identificare, așa cum e structurat de Frontul național, într-un mod național-populist destul de apropiat de ceea ce spune Baker referitor la Partidul Conservator britanic¹⁰.

Această reactivare a unei teme care nu este chiar nouă, deoarece poate fi întîlnită în pozițiile cele mai radicale ale susținătorilor relativismului cultural, încă de la începutul acestui secol, insistă asupra legăturii dintre cultură, comunitate și rasism. Așa cum a arătat Taguieff foarte clar, ea are imensul merit de a introduce o nouă distincție analitică, nu prin opunerea a două niveluri — cel politic și cel infrapolitic — ale rasismului, ci punînd în evidență existența a două „logici de circumscriere rasială”, a unor „serii” posibile: „autocircumscriere rasială/diferență/purificare-epurare/exterminare”, pe de-o parte, „heterocircumscriere rasială/inegalitate/dominare/exploatare”, pe de alta¹¹.

Această distincție, în care lăsăm de o parte opoziția contestabilă dintre auto- și heterocircumscriere rasială, e fundamentală: vizează, la nivelul ei cel mai profund, ipoteza unității rasismului. Ea poate fi transcrisă în două registre: în termeni de istorie și analiză a ideilor și ideologiilor, precum și în termeni sociologici.

Într-adevăr, în primul registru, ea oferă imaginea unui cuplu, format din două axe opuse din toate punctele de vedere. Cuplu clasic, care nu se referă doar la rasism, fiind constituit din abordarea universalistă, a cărei versiune puternică este dată de gîndirea evoluționistă, și abordarea relativistă, exprimată, bunăoară, de o anumită antropologie culturală sau de historicismul care domina filozofia germană din veacul al XIX-lea. Din această perspectivă, nu există un singur rasism, ci două. Primul consideră că nu există decît un singur criteriu universal: cel al rasei dominante, căreia toate celelalte rase nu pot decît să i se supună în cadrul unor raporturi de dominare; cel de-al doilea, postulează că sînt tot atîtea criterii universale ca și culturi, iar, în spatele fiecărei culturi, rase. Nu putem

ierarhiza sau compara criterii universale, care reprezintă fiecare tot atâtea amenințări potențiale pentru celelalte, iar rasismul nu mai înseamnă, în acest caz, raporturi de dominare, ci mai degrabă izolare, excludere și, la limită, distrugerea raselor considerate amenințătoare. Promovarea celor două logici ale rasismului reprezintă un aport decisiv pentru cei care vor să înțeleagă anumite paradoxuri ale istoriei. Astfel, de pildă, anumiți gânditori rasiali din secolul al XIX-lea — Gobineau, Le Bon, Broca — au fost ostili colonizării, care instaura un rasism inegalitar, dar risca, în egală măsură, să favorizeze metisarea și să meargă împotriva unor poziții diferențialiste.

Într-un al doilea registru, distincția dintre rasismul de diferență și rasismul de inegalitate trimite la cazuri mult mai generale, pe care sociologii le cunosc bine, la două mari familii de probleme pe care aceștia au învățat de multă vreme să nu le mai confunde. Într-adevăr, ideea de inegalitate nu este decât o formulare printre altele a diviziunii unei societăți și a raporturilor sale de dominare; din contră, cea de diferență, este în legătură cu unitatea unui corp social sau a unuia dintre subansamblurile sale, fie că e desemnată în termeni generali de cultură, de comunitate și de identitate, fie în termeni mai preciși de națiune, de religie și, la limită, de rasă. A recunoaște că există două logici ale rasismului înseamnă în același timp a recunoaște că există două logici de acțiune: una comandată mai degrabă de acțiunea unei societăți asupra ei înseși, de conflictele sale sociale, de fenomenele sale de stratificare, de mobilitate ascendentă și descendentă; cealaltă, mai apropiată de mișcările comunitare, de apeluri la omogenitate, la puritate, la expulzarea elementelor eterogene și diferite; pentru a relua vocabularul sociologiei acțiunii, așa cum a fost dezvoltată de Alain Touraine, aceasta înseamnă stabilirea unor legături teoretice — care nu ar trebui totuși simplificate la maximum — între rasism inegalitar și acțiune socială, pe de-o parte, rasism diferențialist și acțiune istorică, pe de alta¹².

Faptul că independența conceptuală a celor două axe trebuie marcată nu înseamnă că, în mod necesar, acestea funcționează separat în practica istorică, ci din contră. Numeroase experiențe combină logica diferenței cu cea a inegalității fie juxtaponându-le, fie căutând să le integreze într-o aceeași formulă politică — cum a fost cazul apartheidului până la sfârșitul anilor optzeci. De asemenea, se

constata uneori că una din cele două logici succede celeilalte și că, de exemplu, o formă de rasism inegalitar, bazat pe raporturi de exploatare economică, lasă locul unui rasism de identitate, când aceste raporturi se dizolvă.

Toate acestea ne conduc la o ultimă serie de observații. Dacă, aproape întotdeauna, rasismul combină inferiorizarea și diferențierea, asta se datorează faptului că atât una, cât și cealaltă sînt determinate, mai mult sau mai puțin necesar, de mecanismele producerii rasismului. O logică de inferiorizare, dacă e împinsă la extrem, antrenează de asemenea procese de respingere și izolare; simetric, o logică de diferențiere nu îmbracă o formă rasistă decât dacă țința sa nu este total exterioară culturii sau comunității respective, dacă ea poate fi inclusă în raporturi sociale, oricît ar fi de mitice. Să o spunem altfel: o logică de inferioritate, pentru a fi eficace, are nevoie să se sprijine pe o logică de diferențiere; iar o logică pură de diferențiere, dacă nu se soldează printr-o inferiorizare oarecare a victimei sale, conduce fie la altceva decât la rasism — la război, de pildă —, fie la distrugerea fizică a grupului circumscris rasial — ceea ce reprezintă un fenomen excepțional în istorie. Aceasta e probabil cauza pentru care Claude Lévi-Strauss, în conferința pe care am evocat-o deja, poate face apologia distanței culturale: într-adevăr, nu există rasism între culturi care nu comunică, între grupuri ce nu se întrepătrund, în interiorul unor ansambluri în care întîlnirea duce, în mod necesar, la raporturi de inferiorizare.

Cînd rasismul e slab, fragmentat, cele două logici fundamentale sînt adesea și ele disociate și nu se întîmplă rar ca doar una dintre ele să fie într-adevăr prezentă — cînd rasismul parvine însă la nivel politic, cînd tinde către fuziune, aceasta înseamnă și prezența conjugată a celor două logici —, oricît de contradictorii ar putea să pară acestea.

Trebuie deci să izolăm analitic cele două logici fundamentale ale rasismului, dar trebuie să ținem seama și de faptul că nu există experiență istorică de o anumită amploare în care acestea să nu fie asociate. Oricum, dispunem acum de două unelte analitice: una care distinge niveluri politice și infrapolitice; alta, a cărei importanță va fi precizată în cea de-a treia parte a acestei cărți, specificînd două logici de acțiune. Aceste unelte ne vor servi acum la examinarea formelor elementare de rasism.

Prejudecata

În capitolul 3, am subliniat importanța modificării determinate de trecerea de la o sociologie a „relațiilor dintre rase” la abordări axate mai mult pe actorul rasist, pe prejudecățile sale, pe personalitatea sa.

Să însemne însă oare asta că dispunem de o teorie satisfăcătoare a prejudecății rasiale? Majoritatea cercetătorilor, înscriindu-se într-o tradiție raționalistă, văd aici o eroare, un raționament care-l construiește pe Celălalt în mod predeterminat, fără a ține seama de experiența concretă și cu totul rupt de aceasta sau de critică, oricât ar fi ea de rațională. Originile prejudecății variază însă considerabil de la un autor la altul¹. După cum am văzut, unii insistă asupra personalității purtătorului de prejudecată, studiază sindromul autoritar descris de Theodor Adorno, slăbiciunea structurală despre care vorbește Éric Fromm, dogmatismul independent de conținutul dogmei, așa cum este analizat de Milton Rokeach². Acest punct de vedere tinde să scoată rasismul din contextul condițiilor sociale în cadrul cărora se manifestă, iar lucrări cum sînt cele ale lui Thomas Pettigrew, în anii cincizeci, demonstrează într-adevăr că limitele sale sînt atinse foarte repede. Comparînd atitudinile față de negri și evrei — funcție de locul observării: Africa de Sud, Sudul sau Nordul Statelor Unite — Pettigrew arată într-adevăr că acestea greu pot fi explicate în termeni de personalitate autoritară, deoarece, de exemplu, albi născuți din Sudul și din Nordul Statelor Unite au atitudini foarte apropiate în ce privește antisemitismul și autoritarismul (măsurate cu ajutorul celebrei „scări F” a lui Adorno), dar diferă considerabil dacă este vorba despre prejudecățile lor împotriva negrilor³.

Alți autori, îndepărtîndu-se de tema personalității, insistă, din contră, asupra determinantilor sociali și culturali ai prejudecății.

Aceasta, afirmă de pildă Richard A. Schermerhorn, „este produsul unor situații istorice, economice, politice; nu e un mic diavol care apare printre oameni doar pentru că aceștia sînt pervertiți”⁴. Această formulare încă neclară ne permite să pătrundem într-un imens ansamblu de afirmații referitoare la factorii prejudecății: orice societate, prin conflictele, prin raporturile sale structurale de dominație, prin formele sale de stratificare și mobilitate socială, orice cultură, cu valorile, istoria și tradițiile proprii, cu tendințele sale către etnocentrism⁵, generează prejudecăți ce lasă urme și pe care le regăsim chiar la spiritele cele mai critice⁶. În cea mai mare parte a timpului, prejudecata este percepută în lumina caracterului său eronat sau mistificat, dar, uneori, ideea că reprezintă o percepție falsă sau alienată a realității e respinsă, prejudecata fiind transformată într-o valoare anume, de exemplu într-o caracteristică culturală. Astfel, așa cum au remarcat Gérard Lemaire și James S. Jackson, încă din anii patruzeci, un autor de importanța lui Warner pune accentul pe faptul că „rasismul este o valoare a societății albe, nu mai irațională decît oricare alta; decisive sînt dorința de endogamie, regulile descendenței și ale clasificării rasiale sociale”⁷. Alteori, teoria pune accentul pe caracterul funcțional al prejudecății rasiale: nu servește oare aceasta, de exemplu, la legitimarea unei dominații sociale, la justificarea ei rațională?

Examinînd diferitele moduri de abordare clasică a prejudecății, ajungem cu ușurință la ideea că acestea trasează un ansamblu eterogen, a cărui reprezentare ne-a fost dată de Gordon W. Allport într-un tabel care conține șase teorii (teoria istorică, socioculturală, de situație, psihodinamică, fenomenologică și cea bazată pe obiectul-stimul)⁸. Și, chiar dacă Otto Klineberg sugerează că există o interdependență între aceste teorii, care ar corespunde mai degrabă unor niveluri de analiză⁹, totuși, cînd îl citești pe Allport, de pildă, nu poți decît să fii uimit: ori prejudecata rasială este o realitate multidimensională, care ține de mai multe teorii sau niveluri neunitare, întrucît fiecare teorie sau nivel face apel la propriul său sistem conceptual autonom, ori aceasta reprezintă într-adevăr o formă elementară de rasism, asupra naturii căreia nu există însă nici consens intelectual, și nici o definiție care să se impună.

Totuși, există o realitate empirică a acestei forme elementare. Expresia prejudecăților rasiale poate fi observată curent în conversații, în presă; acestea pot fi depistate în analiza discursului, cuan-

tificate prin sondaje. Analiza prejudecăților a putut fi făcută de asemenea într-una din variantele importante: zvonul, despre care se poate crede că provine din mecanisme de cunoaștere comparabile, dar căruia îi este specific faptul că adaugă la ideile preconcepute asupra Celuilalt elaborarea și difuzarea unor fapte — și nu doar a unor trăsături — și că propune o povestire prezentată drept concretă, irefutabilă, autentică, pe baza căreia prejudecata este întărită sau argumentată moral. Desprinderea esenței fenomenului este inutilă, iar ideea de a repera toți factorii sociali, culturali sau psihologici care creează prejudecata nu poate conduce decât la un fel de inventar fără prea mare coerență; dimpotrivă, este posibil ca, inițial, acest fenomen să fie situat în cadrul unor raporturi sociale și să reprezinte o dimensiune subiectivă a acțiunii.

1. Dominare și prejudecată

O tradiție intelectuală importantă, condiționată, înainte de toate, de diferitele forme de exploatare și dominare a negrilor în societatea americană, furnizează într-adevăr primele elemente de înțelegere. Prejudecata, aici, este expresia directă a unor raporturi sociale structurale, fie că sînt descrise în termeni de clasă sau, mai degrabă, de stratificare. Ea oferă membrilor grupului dominant posibilitatea argumentării raționale a poziției lor, pe care o fundamentează și perpetuează ideologic; așa cum a arătat John Dollard în studiul său *Southertown*, prejudecata le facilitează avantaje economice, de prestigiu sau în domeniul sexualității. Astfel, forme extreme de exploatare sau violență devin psihologic suportabile pentru cei care beneficiază de ele. Prejudecata e însă la originea acestor forme sau apare mai degrabă ca o consecință a lor? Discuția rămîne continuu deschisă, de pildă, în ce privește problema sclaviei în Statele Unite¹⁰. Nu este mai puțin adevărat că acest punct de vedere stabilește un raport între prejudecățile și interesele unor grupuri sociale și sugerează, dincolo de interminabilele discuții asupra ordinii cauzalității, o legătură, care poate revela două forme principale. Într-adevăr, în această perspectivă, prejudecata poate fie să dovedească o atitudine mai degrabă ofensivă — menținerea, întărirea dominației —, fie să depindă de o poziție de-

fensivă, de exemplu teama de a vedea că structura socială și rasială se transformă în avantajul grupului dominat și circumscris rasial.

Ideea unei anumite funcționalități a prejudecății, înrădăcinată în structura socială, care este însoțită (sau precedată) de eventuale modificări ce privesc grupuri cît se poate de reale — albi și negri, în cazul american — este cel mai adesea nuanțată și nu exclude o încercare de creare a unor legături teoretice abordate în termeni de personalitate și de psihologie individuală. Aceasta poate, de asemenea, să sufere o evoluție relativ abruptă și să ajungă la o perspectivă mai degrabă instrumentalistă decît funcțională. Din acel moment, prejudecata devine o unealtă folosită strategic de către actori care își măresc astfel la maximum cîștigul și își micșorează la minimum costurile. Această idee a fost dezvoltată în mod original de Teun A. Van Dijk pentru a studia modul în care se propagă rasismul¹¹. Analizînd conținutul a 180 de convorbiri desfășurate în California și în Olanda, Van Dijk constată că prejudecata este utilă în interacțiuni eventual limitate — în special, cele ale vieții cotidiene —, dar că aceste convorbiri reflectă o proprietate structurală a societăților analizate, care permite unor indivizi aparținînd grupului dominant să desfășoare strategii de persuasiune și de prezentare personală. Prin exprimare negativă la adresa Celuilalt, subiectul se prezintă pe sine în mod pozitiv, dispune de o argumentare, stabilește comunicarea cu ai săi.

Din această perspectivă, simultan de interacțiune și instrumentalistă, prejudecata e un element în procesele de comunicare ce sînt totodată și procese de inițiere prin intermediul unor relații interpersonale în cadrul grupului majoritar, ca și sub influența mass media.

Poate fi oare împinsă mult mai departe ideea unei instrumentalități a prejudecății? De fapt, cu cît aceasta se afirmă mai tare, cu atît prejudecata este mai subordonată calculului și alegerii raționale. La limită, noțiunea de prejudecată își pierde orice conținut, dacă trebuie să explicăm rasismul prin avantajele pe care le aduce rasistului. De aceea, propunerile radicale ale lui Michael Hechter, în apologia pe care o face teoriei alegerii raționale aplicată studierii relațiilor dintre rase, sau propunerile, mai nuanțate și prudente, ale lui Michael Banton în multe din lucrările sale, ce se referă tot la această orientare, ni se pare că nu reprezintă decît un punct de vedere restrîns asupra rasismului, privit la nivelul construcției imaginare sau de reprezentare în sensul psihosociologilor¹². De altfel,

pentru a mai rămîne încă puțin în acest cadru, oare prejudecata rasială nu are și un cost considerabil? Căci „prejudecata, afirmă Simpson și Yinger în lucrarea lor clasică, este un lux costisitor în termeni de interese și de valori din punctul de vedere al persoanei cu prejudecăți”¹³.

Începînd din momentul în care structura socială este și rasială, iar formele de dominare, de conflict sau stratificare socială au fost depășite, oricare ar fi principiul de organizare, prin opoziții trăite în termeni de rasă, și chiar dacă adoptarea unui punct de vedere instrumental este excesivă, postularea unei legături directe între exprimarea prejudecăților și apartenența la un grup dominant poate fi oricum, dar nu absurdă.

Totuși, este evident că acest postulat nu corespunde tuturor situațiilor și este poate mai puțin solid decît s-ar putea crede.

2. Pierderea și reconstituirea sensului

Așa cum am văzut la Tocqueville, Weber sau Myrdal, rasismul „albilor sărmani” permite unui actor amenințat social, în declin sau într-o poziție inferioară pe scara socială să creeze o distanță și un raport de superioritate față de un grup — negrii — de care nu se mai deosebește, aproape sau deloc, în termeni propriu-zis sociali. Acest mecanism se aplică unei situații concrete în care sînt prezenți simultan albi și negri, dar, inițial, nu determină obligatoriu o relație rasială sau socială între cele două grupări: poate contribui la crearea acesteia dacă ea nu există — ceea ce ne îndepărtează deja oarecum de ideea conform căreia prejudecata e ineluctabil semnul unui raport deja construit, al unei dominații deja ancorate în fapte.

Un alt caz ne va ajuta să precizăm un raționament care, fără a repune în discuție afirmațiile anterioare, aduce o perspectivă diferită. Analiza zvonului de la Orléans, așa cum a fost propusă de Edgar Morin¹⁴, reprezintă o exemplificare deosebită în acest sens.

La sfîrșitul anilor șaizeci, în orașul Orléans s-a răspîndit un zvon care-i acuza pe comercianții evrei că le droghează, fără știrea lor, pe tinerele fete din clientelă, pentru a le expedia apoi în rețele de prostituție. Acest zvon antisemit prelucrează teme sociale și culturale într-o manieră mitologică; Morin arată că aceasta dovedește teama de schimbare și de modernitate reprezentată, pentru un oraș

de provincie relativ izolat, de noua cultură a anilor șaizeci sau de mișcarea din mai 1968. Drogurile, rețelele de prostituție pot fi, de pildă, interpretate ca modul de guvernare al unui conflict nedecarat între dorința tinerelor fete de a călători, de a participa la cultura modernă, și un provincialism tradițional, care nu poate decît să se opună acestei dorințe. În mod evident, prejudecata nu se fixează din întîmplare asupra evreilor. Evreul reprezintă, într-adevăr, figura clasică, reactivată pentru această ocazie, a conflictului sau a contradicției dintre tradiție și modernitate sau dintre particularism și universalism și este țapul ispășitor care permite rezolvarea mitică a acestui tip de tensiune; e o „ființă cu două chipuri”, onorabil și modern, dar totodată rapace, aïdoma tuturor, dar aparținînd unui univers misterios, instalat în inima orașului, dar totuși străin¹⁵.

Constatăm că, la Orléans, zvonul nu are nici o legătură cu un conflict economic sau social pe care l-ar exprima direct. El nu însoțește o acțiune — a comerțului neevreiesc, de exemplu — de a se debarasa de o concurență eficientă, nu se înscrie în nici o tensiune reală între comercianții evrei și alți actori locali, nu ne dă cheia unui raport de acest tip. Acest zvon guvernează, în maniera sa proprie, o structură a lipsei — „vidul în inima orașului, vidul etic, vidul politic, vidul afectiv, vidul existențial” pe care încearcă să-l umple, ne spune Morin¹⁶ — și a spaimei de modernitate: acolo unde rețelele sînt confuze sau lipsesc, zvonul construiește un sens. În acest caz, prejudecata provine dintr-o pierdere a sensului pe care încearcă să o remedieze printr-o reconstituire imaginară alimentată din reactivarea figurii tradiționale a răului — evreul.

Putem să conferim acestui mecanism o anumită generalitate și putem considera că, în multe cazuri, prejudecata rasială este un mod de guvernare a sensului care acționează substituind o semnificație nesocială unei categorii sociale cînd aceasta e destabilizată, slăbită sau epuizată. Acest mod de guvernare comportă deci două elemente. Într-o primă etapă, virtualitatea sa apare în distrugerea raporturilor sociale sau intercomunitare sau în dificultățile de constituire a acestora, cînd „albi sărmani” din America sînt victimele unui sentiment de decădere socială, cînd modul de viață provincial din Orléans este zguduit de apariția unei noi culturi — acea breșă despre care vorbește Morin într-o altă carte¹⁷. Într-o a doua etapă, acest mod se concretizează prin instalarea actorului într-o identitate nesocială — cea rasială —, identitate al cărei substrat îl găsește în

vechi rezerve culturale și istorice sau în supravalorizarea propriului său fenotip în detrimentul altuia. În acest caz, nu forța celui care domină într-un raport social sau intercultural generează prejudecata, ci combinația celor două elemente: pe de o parte, criza actorului, slăbiciunea sa, sentimentul său de cădere sau amenințare, și, pe de altă parte, capacitatea sa de a găsi, în referințele istorice și culturale sau în inferioritatea manifestă a unui grup, el însuși deja circumscris rasial, elementele unei identități nonsociale, negative pentru Celălalt — asimilat răului și inferiorității — și pozitive pentru actorul rasist.

3. Rasismul „simbolic“

Cînd rasismul străbate în mod evident o societate și instituțiile sale și, mai ales, cînd e asociat cu forme concrete de dominare, mecanismul despre care am vorbit e cu siguranță mai puțin vizibil și mai puțin prezent decît atunci cînd fenomenul rasist este emergent, în curs de constituire sau de transformare evidentă. În Statele Unite, cercetători ca Emory Bogardus sau Eugene L. Hartley, care au fost precursorii analizei prejudecăților și atitudinilor rasiale, au putut degaja imaginea unui model al prejudecății care „este practic o instituție americană”¹⁸. Aici, prejudecata rasială e înscrisă în structura socială, iar procesul de *pierdere a sensului* și de *reconstituire a unui sens* este mai puțin decisiv sau necesar decît cel al *reproducerii* prejudecății — de pildă, prin socializarea copiilor. Aceasta nu exclude însă modificări ale conținutului său, cum o dovedește vitalitatea lucrărilor care, din anii șaptezeci, studiază avatarul cel mai recent al fenomenului rasist în această țară: „rasismul simbolic”.

Curentul de gîndire al „rasismului simbolic” a luat naștere din constatarea faptului că, pe parcursul anilor cincizeci și șaizeci, luptele pentru drepturile civile sau împotriva segregării școlare, amplificarea mișcărilor de culoare, consolidarea păturilor mijlocii de culoare, respectiv a burgheziei de culoare, sau politicile urbane au modificat nu numai viața politică a țării și situația negrilor, ci și prejudecățile rasiale ale albilor. În forma lor clasică, prejudecățile sînt în regres. Astfel, în 1942, 42% dintre albi considerau că negrii sînt la fel de inteligenți ca albi; în 1956, ei reprezintă 78%; 42% dintre albi considerau că negrii ar trebui să aibă aceeași șansă ca și ei în ce privește locurile de muncă; în 1972, aceștia reprezintă

95%. Prejudecățile cele mai grosolane diminuează, dar, în 1978, numai 25% dintre albi cred că guvernul federal ar trebui să aibă grijă ca atît copiii albi, cît și cei negri să meargă la aceeași școală, în timp ce în 1966¹⁹ acest procent era de 48%. S-a trecut deci de la prejudecăți primitive la forme mai subtile, care constituie un „rasism simbolic”, cu caracteristici specifice: respingerea stereotipurilor grosolane și a discriminării vizibile; refuzul modificărilor rasiale din motive vizibil nerasiale; sentimentul că negrii „exagerează” și „se ridică prea repede”, datorită unei „discriminări contrarii”, care-i dezavantajează pe albi în favoarea negrilor; negarea ideii de segregare din moment ce negrii ar avea acces în aceeași măsură cu albi pe piața de muncă și de locuințe²⁰. În acest nou tip de rasism, există ideea că negrii violează sau pervertesc valorile americane — că abuzează, de exemplu, de welfare state*, în loc să participe la competiția individuală și să conteze mai întîi pe ei înșiși și pe propriile lor merite —, că mobilizează în exces și în avantajul lor guvernul și mass media — teme care, să remarcăm în trecere, nu sînt foarte diferite de ceea ce auzim, adesea, în Franța, referitor la imigrație.

Evoluția care permite ca vechiului rasism popular să i se opună un rasism de tip nou, „simbolic”, ancorat mai ales în mentalitatea păturilor mijlocii, nu înseamnă însă o disociere sporită între conștiința purtătorilor de prejudecată și organizarea socială și politică a rasismului american; acesta pare mai degrabă că însoțește schimbările, exprimînd poate mai adecvat fenomenele de mobilitate relativă descendentă care au afectat în special păturile mijlocii în anii șaptezeci și optzeci²¹. Acest tip de prejudecată, care ține de un rasism inegalitar, rezistă desigur unei critici raționale sau confruntării cu faptele; modificările sale arată însă că păstrează un anumit contact cu realitatea pe care o poate distorsiona, dar de care nu se poate desprinde pentru a lua o formă total mitică sau imaginară. Mai mult chiar, aceasta dovedește o anumită capacitate a actorului de a promova explicații raționale sau fapte care trimit la existența unor probleme sociale cît se poate de reale: afirmația că transportul cu autobuzul (*busing*) impune efectiv copiilor deplasări foarte lungi nu este falsă, la fel cum nu este absurd să afirmăm că o școală cu un mare procent de străini care nu vorbesc limba națională îi defavorizează pe ceilalți copii. Dimpotrivă, prejudecata rasismului „di-

* Stat care asigură bunăstarea populației în domenii ca securitatea socială, sănătatea și educația, condițiile de locuit și de muncă — n. ed.

ferențialist“ nu are nevoie să păstreze o legătură cu realitatea și să se adapteze la transformările sale pentru a acționa. Aceasta pune în evidență mai ales o disjuncție între fenomenele sociale, politice sau culturale din care decurge și cele pe care le construiește imaginar, cu ajutorul unor povestiri mitice — ca în cazul zvonului din Orléans — sau conform unor procedee bazate în mare măsură pe principiul țapului ispășitor. Din acest moment, forța prejudecății este cu atât mai mare, cu cât între originea sa sociologică și rezultatul final există o prăpastie considerabilă. Prejudecata se constituie în cadrul unei pierderi masive a sensului, iar raporturile sociale sau celelalte raporturi în care s-ar putea integra actorul devin inaccesibile.

Să continuăm încă puțin în sensul afirmațiilor lui Edgar Morin: zvonul de la Orléans este un ciclu scurt, care se descompune repede: „fantasma s-a transformat în mit, în delir, care a redevenit fantasmă, în timp ce mitul lasă în urma lui alte mituri, mai mărunte“²², ceea ce reprezintă dovada unui fenomen trecător, comandat de o mutație la care populația din Orléans s-a temut să participe, înainte de a avea posibilitatea de a o face. Prejudecata s-a amplificat, apoi a diminuat, cel puțin în ce privește exprimarea sa. În alte situații — în care mutația durează mai mult, este mai profundă și ocolește, din punct de vedere cultural sau social, numeroase persoane de care nimeni nu are nevoie, incapabile să se înscrie în noile raporturi culturale și sociale —, prejudecata rasială are o posibilitate mult mai mare nu numai de a se instaura sau dezvolta, ci poate deveni și obsesivă sau dureroasă în mintea celor supuși ei.

✱ Toate acestea ne conduc, în cele din urmă, la un adevărat paradox. Cu cât rasismul e mai greu dissociabil de raporturile sociale tangibile, cu atât mai puțin prejudecata ca atare poate scăpa conștiinței actorilor. Ceea ce numim atunci „prejudecată“ e o expresie a acestei conștiințe, care însoțește forme concrete de dominare și care evoluează pe măsură ce aceste forme se transformă. Invers, cu cât rasismul decurge dintr-un proces de pierdere și de reconstruire imaginară a sensului, cu cât construiește o imagine mitică a unui dușman — pe care-l naturalizează, îl esențializează, îl biologizează sau îl demonizează —, cu atât este mai mare disjuncția dintre problemele sociale și culturale în care ia naștere și raporturile mitice pe care le inventează, iar fenomenul în sine este mai străin de conștiința celui care-l poartă. Când prejudecata se află în corespondență, chiar limitată, cu raporturi concrete, ea e mai puțin

opacă pentru conștiința actorului decât atunci când se construiește pe un registru imaginar — ca în cazul, paroxistic, al antisemitismului lipsit de evrei care s-a dezvoltat în Polonia contemporană. Una dintre cele mai uimitoare caracteristici ale acestui fenomen este prezența permanentă în discursul protagoniștilor săi, deși aceștia se arată întotdeauna surprinși de acuzația de antisemitism sau, cel puțin, de a nu fi înțeleși când îi critică pe evrei.

În toate cazurile, prejudecata exprimă conștiința actorului, dar aceasta nu îi este niciodată nici total reductibilă, nici total străină. Ea poate fi mai degrabă una sau cealaltă, după cum rasismul funcționează pe fondul unui ansamblu unic de raporturi sociale și de forme concrete de dominare, sau într-un registru dublu: unul real, cu care grupul circumscris rasial nu are prea mare legătură, celălalt fantasmatic, unde, din contra, ocupă locul central.

Segregare, discriminare

Manifestări concrete ale rasismului, segregarea și discriminarea trebuie disociate analitic. Prima ține grupul circumscris rasial la distanță, îi rezervă un spațiu anume, pe care acesta nu-l poate părăsi decât în anumite condiții, mai mult sau mai puțin restrictive; cea de-a doua îl supune unui tratament diferențiat în diferite domenii ale vieții sociale la care participă într-un registru care-l inferiorizează.

În practică, segregarea și discriminarea se pot combina, ca în Africa de Sud, unde apartheidul înseamnă și o organizare economică a producției, care face din negri un grup dominat social, nu numai segregat. Aceste manifestări pot, dimpotrivă, să tindă și către disociere, pe parcursul unui proces în care una dintre logici prevalează asupra celeilalte. Astfel, experiența nazistă s-a soldat nu doar cu o segregare absolută — ghetourile din Polonia, lagărele de concentrare —, ci și cu distrugerea celor care erau astfel grupați, în detrimentul, dacă putem îndrăzni să o spunem, unei exploatare economice, care a fost masivă, dar a devenit din ce în ce mai puțin importantă față de proiectul soluției finale.

În situațiile mai puțin extreme, nu este întotdeauna ușor să alegi, într-atât cele două logici se alimentează sau se completează una pe cealaltă, la capătul unor procese uneori paradoxale. Astfel, de exemplu, istoricul C. Van Woodward a arătat modul în care transformările economice și sociale de la sfârșitul secolului trecut în Sudul Statelor Unite au determinat simultan o discriminare rasială în industrie și, sub presiunea albilor din păturile inferioare, măsurile segregative ale legilor Jim Crow¹. Tot astfel, în Franța contemporană, nu putem fi decât șocați de derapările care tind spre segregarea imigrației, și nu doar la discriminarea ei².

Categorii empirice, segregarea și discriminarea nu corespund unor categorii analitice clare, lucru ce pare adevărat mai ales în ce

privește discriminarea, căreia un important curent de inspirație neoclasică îi pune în discuție, dacă nu realitatea, cel puțin conceptul. Figura marcantă a acestui curent, Thomas Sowell cere să nu fie confundate discriminarea și exploatarea și, așa cum a arătat Pierre-André Taguieff, pune în evidență pluralitatea semnificațiilor legate de o noțiune care riscă să nu acopere „decît poziții de principiu, conceptual vide, atitudini morale formale ce se pot aplica tuturor situațiilor sociale posibile și nici uneia în special (și exact)³. Dar să nu ne înșelăm. Problema lui Sowell nu e să sublinieze lipsa de conținut a unei noțiuni, ci mai ales să-i conteste utilizarea, într-un sens eronat, reluînd și dezvoltînd teza clasică a lui Gary Becker, conform căreia piața și economia liberală, bazate pe concurență, interzic discriminarea rasială — mult mai mare în organizațiile publice, care nu trebuie să se preocupe de productivitate și profit⁴. Această poziție se regăsește în mare parte în prejudecățile descrise în literatura „rasismului simbolic“, care nu este foarte exigentă în ce privește faptele pe care se bazează — așa cum a arătat Judith Shapiro în critica acerbă a lucrării *Markets and Minorities (Piețe și minorități)* a lui Sowell⁵. Simțul comun se referă în mod confuz la noțiunile de discriminare sau de segregare rasială, iar vulgata antirasistă le folosește abuziv: nu e un motiv pentru a ne îndepărta de realitățile tangibile care depind, fie și parțial, de aceste două forme elementare de rasism.

1. Segregarea

Segregarea înscrie rasismul în spațiu, ea marchează organizarea geopolitică a unei țări sau pe cea, mai limitată, a unui oraș. Ea trasează figuri spațiale, fie prin intermediul unor mecanisme sociale spontane, comportamente individuale în care mobilitatea socială și mobilitatea rezidențială se întrepătrund pe fundalul rasismului, fie prin intermediul intervenției instituțiilor, locale sau naționale, al legilor, regulamentelor sau al unor violențe mai mult sau mai puțin tolerate de puterea politică.

În realitate însă, segregarea nu este în mod necesar rasială, nici impusă, și se poate ea însăși continua la nivelul unor logici în care noțiunea de rasă devine secundară și în care se impun alte categorii, mai degrabă sociale și economice decât biologice sau fizice.

Experiența americană, așa cum este analizată începînd cu lucrările de avangardă ale școlii de la Chicago, ne va ajuta să ilustrăm și să precizăm această remarcă.

1. Segregarea etnică

Sociologii din Chicago, care au studiat primii în mod concret fenomenele de segregare spațială, la început nu au căutat aici expresia vreunei forme de rasism. Ei au dorit mai ales, într-o perspectivă ecologică, să propună modele de ocupare a spațiului urban și uneori chiar adevărate legi de dezvoltare a orașului. Astfel, Ernest W. Burgess a formulat celebra sa „ipoteză zonală” — care, după părerea sa, explică dezvoltarea urbană pornind din centrul de afaceri⁶. În expansiunea orașului, explică el, „intervine un proces de distribuire care selecționează, clasifică și resituează indivizii și grupurile în funcție de reședință și meserie. Rezultă de aici o împărțire diferențiată a orașului în zone”⁷. Această diferențiere, care privește înainte de toate marile orașe din nordul Statelor Unite, a fost percepută mai întîi în termeni etnici. Segregarea, în acest caz, este comandată de mișcări migratorii, și regruparea cvasispontană a nou-veniților se face în funcție de comunitatea lor de origine — poloneză, italiană etc. Ea constituie expresia cea mai vizibilă — datorită caracterului său spațial — a fenomenului de *non melting pot* american, în care diferite minorități etnice, deci definite prin originea lor națională sau religioasă și nu prin rasă, coabitează într-un spațiu în care fiecare se poate defini în termeni comunitari. Acest fenomen este perceput mai ales în sens pozitiv: „segregarea, explică, de pildă, Burgess, oferă grupului, și prin aceasta chiar indivizilor care îl compun, un loc și un rol în organizarea totală a vieții urbane”⁸. În acest caz, evreii nu sînt fundamental deosebiți de celelalte minorități etnice care au făurit națiunea și democrația americane sau care participă la acestea — iar ghetoul evreiesc, în această perspectivă, invită la o apreciere, dacă nu în întregime favorabilă, cel puțin ambivalentă, comparabilă cu ceea ce se spune despre oricare dintre cartierele specifice altor minorități. În lucrarea sa clasică asupra ghetoului, Louis Wirth extinde această apreciere mult dincolo de experiența americană contemporană, la formarea ghetourilor în Europa medievală — ghetoul, explică el, nu este re-

zultatul unei decizii politice a statului sau a bisericii; el reprezintă „cristalizarea inconștientă a nevoilor și a practicilor înrădăcinate în obiceiurile și tradițiile religioase sau laice ale evreilor înșiși. Cu mult înainte ca acest lucru să le fie impus, evreii trăiau separați din propria lor dorință”⁹.

Segregarea spațială pe criterii etnice este, în acest caz, un proces cvasinatural, dorit chiar de cei care constituie sau reconstituie o anumită comunitate. Aceasta le oferă căldura și protecția unei culturi vii, eventual diversificate; ea le oferă resurse economice și politice. Și, chiar dacă uneori e resimțită ca apăsătoare, închisă în ea însăși, străină modernității, ea nu e totuși total închisă, ba dimpotrivă. În sine, segregarea „are tendința de a facilita mobilitatea indivizilor, explică Robert Park. Procesele de segregare instaurează distanțe morale care fac din oraș un mozaic de mici lumi care se ating fără a se întrepătrunde. Aceasta dă indivizilor posibilitatea de a trece cu ușurință și rapid dintr-un mediu moral în altul și încurajează această experiență fascinantă, dar periculoasă, care constă în a trăi în mai multe lumi diferite, contigue, desigur, dar, cu toate acestea, foarte deosebite”¹⁰. De fapt, segregarea este o deschidere către modernitate și participare, un spațiu care este străbătut datorită securității și resurselor pe care le aduce și unde se poate reveni la nevoie; cu cît evreii se depărtează spațial de ghetou, notează de exemplu Louis Wirth, cu atît ei trec, în domeniul religios, de la ortodoxie la conservatorism, apoi la reformă. Această temă a trecerii, a sasului, a tranziției își găsește, de altfel, în cazul evreului, figura reprezentativă, așa cum a descris-o Georg Simmel într-un text impresionant despre Străin, așa cum o dezvoltă Robert Park cînd vorbește despre Omul Marginal — figură descrisă în termeni pozitivi și care este replica, optimistă, a mitului antisemit întîlnit atunci cînd am evocat zvonul de la Orléans¹¹. Aici însă chestiunea rasismului nu e deloc prezentă. Segregarea numită „etică”, adică înscrierea în spațiu a unor comunități definite înainte de toate în termeni culturali, constituie un model pluralist, ce nu exclude tensiuni sau chiar violențe intercomunitare, dar care acordă fiecărui grup, cît timp rămîne definit în termeni culturali, o participare comparabilă cu a celorlalte grupuri la viața socială și politică. De asemenea, segregarea pare să se înscrie într-un ciclu despre care am văzut deja, la Robert Park, că trece prin succesiunea contactului, a competiției, a acomodării, a asimilării și a amestecului, ciclu pe

care alți autori îl prezintă în termeni puțin diferiți. Emory S. Bogardus, de exemplu, constată că relațiile dintre albi și chinezi, japonezi, filipinezi sau mexicanii în California trec prin șapte faze: curiozitate și amuzament, bunăstare economică, antagonism industrial și social, măsuri restrictive și atacuri politice și legislative, tendință către *fair play*, calm și, în sfârșit, problemele generației a doua¹².

Totul se schimbă din clipa în care un grup este tratat în mod rasial; din acel moment, segregarea capătă o formă diferită.

2. Segregarea rasială

Începînd din anii treizeci și patruzeci, sociologia americană, inclusiv cea a școlii de la Chicago, a devenit conștientă de faptul că segregarea negrilor era diferită de segregarea generată de celelalte minorități, în special în metropolele industriale din Nord. Mișcarea migratorie care populează aceste orașe cu un proletariat de culoare „nu ascultă de aceleași legi ca integrarea grupurilor de imigranți albi și tinde chiar să evolueze în direcții opuse”¹³, după cum scrie René Duchac într-o sinteză edificatoare. Începînd din această perioadă, o literatură imensă încearcă să explice specificitatea unei segregări devenite rasială.

Rezultatul acesteia nu este participarea, ci, mai degrabă, izolarea rezidențială, la capătul unui proces ale cărui patru etape principale au fost descrise în special de familia Duncan: pătrunderea (cîțiva negri ajung într-o zonă albă), invazia, consolidarea, supraaglomerarea¹⁴. Apare ideea unui „prag critic” care corespunde momentului empiric în care procentajul de negri în cadrul populației totale determină în mod inevitabil segregarea. Prag de intoleranță, și nu de toleranță, care nu reflectă atît probleme specifice de integrare sau coabitare, cît refuzul rasist al acestora și pe care anumite lucrări încearcă să-l calculeze: pînă la 10%, constata Otis Duncan, în anii șaizeci, negrii se pot în general dispersa în comunitatea urbană, dar, dincolo de această cifră, intră în funcțiune, în mod ineluctabil, un mecanism de segregare¹⁵.

În aceste condiții, segregarea rasială se dezvoltă, dar pare și să se substituie segregării etnice care scade considerabil, așa cum arată Karl E. Teuber sau Stanley Lieberson în anii șaizeci¹⁶; din acest moment, deosebirea principală e cea care separă cartierele albilor

de cele ale negrilor, considerată mult mai importantă decît deosebirile care există între diferitele cartiere ale albilor.

În anii patruzeci și cincizeci, cartierul de culoare prezintă, din multe puncte de vedere, caracteristici comparabile cu cele ale cartierelor minorităților etnice și, în acest sens, putem vorbi despre ghetoul negrilor — așa cum au făcut St. Clair Drake și Horace R. Cayton în cartea lor referitoare la „Black Metropolis” din Chicago¹⁷. Rasismul explică în bună parte concentrarea negrilor în spații segregate, părăsite de albi — ceea ce, contrar unei păreri preconcepute, nu implică obligatoriu o prăbușire a pieței de locuințe¹⁸; la fel se explică, în mare parte, discriminarea la care sînt supuși negrii pe piața de muncă în perioada industrială clasică — cînd ocupă în cea mai mare parte posturi de muncitori necalificați, cu un salariu scăzut —, ca și excluderea lor de fapt, pînă în anii șaizeci, din viața politică, locală și națională. Vine însă un moment în care segregarea, rasială înainte de toate, se întărește și chiar se extinde prin intermediul altor logici, sociale și economice, în cadrul cărora se formează, în interiorul unor enorme enclave de mizerie, un subproletariat de culoare, a cărui soartă se explică mai puțin decît înainte în termeni de rasism — de unde și titlul provocant al cărții extrem de controversate a lui William J. Wilson asupra semnificației în declin a rasei¹⁹. Segregarea rasială, indisociabilă în acest caz de discriminare, nu dispare, ci generează un alt fenomen — ghetoul negrilor, cartier mizerabil —, ce constituie o moștenire a cărei evoluție nu mai are nevoie, ca înainte, de rasism pentru a se perpetua și a amplifica mizeria și excluderea din societate.

3. Segregarea totală

Ghetoul de astăzi al negrilor, „hiperghetoul” cum spun Loïc Wacquant și William Wilson²⁰, nu mai are nici o legătură cu imaginea clasică a ghetoului lui Louis Wirth. E un loc, adesea impresionant ca întindere, caracterizat prin sărăcia crescîndă, locuințele degradate, școala mediocră. În acest caz, nu se poate vorbi despre cultură, comunitate, ci mai degrabă despre șomaj, excludere economică, incapacitate a locuitorilor de a mobiliza resurse care să asigure, măcar unora dintre ei, o șansă de mobilitate ascendentă în societatea americană. Hiperghetoul înseamnă, în egală măsură, fa-

milia destructurată, adesea monoparentală, raritatea unei slujbe la fața locului, absența acțiunii colective în afara unor bande organizate; este o junglă în care foarte repede ajung să domnească violența și drogurile; este combinația dintre segregarea spațială și excluderea socială și economică, locul de formare și de reproducere a unui subproletariat de culoare, urban, așa-numita *underclass*, al cărui concept, precizat în acești ultimi ani, se îndepărtează considerabil de cel al armatei de rezervă sau de *Lumpenproletariat*.

Formarea acestei *underclass* n-ar fi fost posibilă fără acumularea anterioară a diferitelor forme de discriminare și de segregare rasială; fenomenul datorează însă mult și din ce în ce mai mult transformării economiei americane și formidabilei sale dualizări, perceptibile încă din anii șaptezeci²¹. Aceasta a avut loc înainte de toate pe piața muncii și operează pe baze care nu sînt rasiale. Negrii cei mai săraci, cei mai puțin educați, cei mai lipsiți de toate cele necesare traiului zilnic sînt excluși sau marginalizați, în timp ce alții, foarte puțin numeroși, aparțin păturilor mijlocii sau așa-numitei *black bourgeoisie* descrise de Frazier încă din anii cincizeci²², deoarece evoluția generală a sistemului economic îi respinge — nu ca negri, ci pentru că nu sînt educați sau calificați, pentru că sînt prea închiși în ghetoul lor pentru a fi informați asupra locurilor de muncă oferite în exterior sau pentru a avea fizic acces la ele. Problema nu e că albi îi domină, îi exploatează, îi segregă; ea rezidă dincolo de toate acestea, într-o situație care se autoalimentează, ca și în schimbările generale prin care societatea americană intră în epoca postindustrială.

Această constatare și această analiză nu sînt acceptate de toți cercetătorii. Controverse acute opun, în special, două curenți de gîndire: unii susțin ideea unei poziții centrale a rasismului, inclusiv în formarea acelei *underclass* de culoare și cer să nu i se opună prea repede un subproletariat negru, victima unei segregări totale — sociale și rasiale — a păturilor mijlocii sau burgheze de culoare care, și ele, ar continua să sufere de pe urma rasismului. Această poziție a fost apărută în special de Kenneth B. Clark, cu ocazia polemicii declanșate de apariția cărții deja citate a lui Wilson²³. Alții — printre care Wilson — susțin, dimpotrivă ideea unei diviziuni structurale în rîndul negrilor, dintre care unii ar beneficia de progresele determinate de lupta pentru drepturile civile și de presiunea mișcărilor de culoare din anii șaizeci și șaptezeci, apoi de

programele de „discriminare pozitivă” și de cotele care asigură un anumit procentaj de locuri de muncă sau de acces la universitate pentru minorități, pe cînd cei săraci și subeducați s-ar prăbuși pe toboganul sărăciei. În ansamblu, se pare că această analiză tinde să se impună. Dovadă — reacția Asociației sociologilor negri americani care, violent ostilă tezelor apărute de Wilson la sfîrșitul anilor șaptezeci, i-a decernat doisprezece ani mai tîrziu cea mai înaltă distincție a sa²⁴.

4. De la piață la acțiunea politică și la instituționalizarea rasismului

Începînd cu anii douăzeci, experiența americană sugerează mai întîi o foarte mare prudență de îndată ce este vorba despre segregarea rasială. Aceasta nu e un dat imuabil și nu trebuie confundată cu alte logici²⁵.

Pînă acum însă, nu am făcut decît să abordăm un aspect al problemei, pe care l-am limitat, în esență, la procese legate înainte de toate de funcționarea liberă a pieței de locuințe. Atîta timp cît segregarea rasială acționează pe o piață, ea trebuie analizată ca un ansamblu de comportamente individuale, condiționate de afecte, prejudecăți, reprezentări care, împreună cu rasismul, sînt suficient de răspîndite pentru a da o orientare generală acțiunii. De altfel, acesta e cel mai bun teren experimental pentru o abordare în termeni de opțiuni rațională și de maximizare a avantajelor. Referitor la Anglia, pe această temă vom găsi o bună ilustrare la Michael Banton, ca și în analizele lui John Rex, cînd explică modul în care situația de pe piața de locuințe determină în mare măsură segregarea²⁶.

Accesul la locuințe nu trece însă întotdeauna, sau exclusiv, printr-o piață particulară; acesta depinde de asemenea, în proporție variabilă în funcție de societăți, de instituții publice, municipale, regionale, naționale; este determinant, mai mult sau mai puțin, de politici specific urbane, funciare. În general, segregarea rasială nu se limitează *stricto sensu* la locuințe; ea e prezentă în jurul școlii, loc central de dezbateri și conflicte, de fiecare dată cînd într-o societate apare și se structurează problema rasismului și, mai ales, cînd nu îi sînt suficiente posibilitățile pe care i le oferă piața.

Din acest moment, rasismul are nevoie de instituționalizare, adică de legi, regulamente, de intervenția puterii publice, de o formă politică reprezentată în modul cel mai spectaculos în lumea contemporană, începând din 1948, de apartheidul sud-african. Trezirea de la acțiuni disparate, pe o piață, la o cristalizare politică, chiar etatică, a segregării rasiale nu se realizează decât pe baza unei acțiuni colective în cadrul căreia rasismul este în mod necesar foarte explicit. Structurarea unei astfel de acțiuni se poate realiza conform unor modalități extrem de variabile. În anumite cazuri, presiunea politică rezultă dintr-o dislocare a raporturilor sociale anterioare: în ultimul sfert al secolului al XIX-lea, „albii sărmani” din Sudul Statelor Unite, mobilizați adesea prin Farmers' Alliance, speriați de negrii care le fac concurență în mine sau pe culturile de bumbac, cer cu un maximum de insistență măsuri care să instaurere segregarea rasială în diferite domenii publice (căi ferate, autobuze etc.) și pe care mai multe state (Florida în 1887, Mississippi în 1888, Texas în 1889, Louisiana în 1890, Alabama, Arkansas, Georgia și Kentucky în 1891) le vor ratifica o dată cu legile Jim Crow. În alte cazuri, instituționalizarea segregării este rezultatul unor procese mai complexe, în care presiuni sociale se adaugă altor semnificații comunitare și, de exemplu, de inspirație naționalistă, pentru a schița un program ce, cu timpul, poate evolua — așa cum se constată în istoria apartheidului și a măsurilor succesive care timp de patruzeci de ani nu au încetat să precizeze și să întărească acest sistem, pînă la destructurarea sa, la sfîrșitul anilor optzeci²⁷.

Esențial, în acest caz, este faptul că rasismul nu mai apare doar ca un element de mobilizare individuală, ca o orientare a comportamentului unor agenți pe o piață, ci ca o semnificație centrală susținută de o forță politică, de mișcări sau de partide care acced la puterea de stat sau care sînt suficient de influente pentru a obliga statul să meargă în sensul în care doresc. Saltul de la un rasism difuz la acțiune colectivă, cînd are loc, poate face mai mult decât să prelungească tendințe spontane și poate genera, în acest caz, o dinamică nouă, o radicalizare a rasismului, o extindere, o generalizare a sa. Astfel, în 1948, apartheidul era un slogan și un program; la începutul anilor șaiszeci, apare ca o „teorie unificată” al cărei principal purtător de cuvînt este primul-ministru al Africii de Sud, Verwoerd²⁸. La începutul anilor șaptezeci, el dobîndește un cadru legal, excluzîndu-i pe negri de la cetățenie — iar politica

așa-numitelor *Homelands* se dezvoltă o dată cu programele masive de deplasare a populațiilor de culoare.

În dinamica pe care o autorizează instituționalizarea segregării, violența ocupă un loc pe care nu-l are atîta timp cît fenomenul se situează pe o piață. Segregarea rasială difuză acționează fără constrîngerii majore, ea pare să se construiască spontan, prin sosirea și plecarea unor indivizi care, la capătul unui anumit timp, creează o situație de fapt. Cînd ajunge însă la nivel politic, pentru a se impune, a se menține și a se dezvolta, segregarea recurge la violențe paraetactice, chiar etactice — referitor la care, și în acest caz, Africa de Sud a oferit imagini adesea dramatice, în special în cazul reprimării sîngeroase a revoltelor de la Soweto în 1976-1977. Și în acest sens, pătrunderea rasismului la nivelul sistemului politic și de stat reprezintă un salt considerabil.

2. Discriminarea rasială

Discriminarea rasială și segregarea, care poate fi una din consecințele sale, se exercită în numeroase domenii care, uneori, se confundă. Astfel, refuzînd închirierea de apartamente membrilor unui grup circumscris rasial sau impunîndu-le constrîngerii care-i descurajează — obligîndu-i să plătească mai scump pentru o calitate egală, orientîndu-i preferențial către anumite filiere — cei care vînd și închiriază — particulari, agenții imobiliare, oficii de locuințe sociale, municipalități etc. — pot foarte bine să adopte într-adevăr o atitudine discriminatorie, care se va solda cu o segregare de fapt.

Discriminarea în școală poate da, și ea, același tip de rezultate. Lăsînd copiii din grupul circumscris rasial să se orienteze către o școală care nu este în mod necesar supusă segregării, ci doar mai puțin eficace sau mai puțin adaptată dificultăților lor specifice, oferindu-le o școlaritate mediocră, li se pregătește un viitor mai dificil, șanse minime de ascensiune socială, de acces la cele mai bune locuri de muncă sau, pur și simplu, la informația asupra locurilor de muncă; se ajunge astfel la marginalizarea sau excluderea lor²⁹.

Să continuăm oare, după modelul listelor propuse de Organizația Națiunilor Unite, inventarul locurilor în care se remarcă discriminarea rasială?³⁰ Aceasta poate fi întîlnită în Universitate, în principiul cotelor, de exemplu; în ocuparea locurilor de muncă, chiar

dacă pare să contrazică logica economică după care un patron trebuie să acorde prioritate altor criterii decât celor rasiale; în sindicalism, în întreprindere, unde frânează carierele și promovarea celor pe care-i atinge³¹; în poliție, care-i tratează în mod diferențiat pe membrii grupurilor circumscrise rasial — arestări ilegale, rețineri arbitrare, violențe mai frecvente pentru aceștia decât pentru alții; în domeniul justiției, așa cum arată bogata literatură care examinează condamnările, pentru crime comparabile, ale albilor și negrilor în Statele Unite³² sau care constată că abateri precum alcoolismul³³ sau delincvența juvenilă — după cum sînt comise de albi sau de negri — se soldează, pentru unii, mai ales prin integrarea în circuite de reabilitare, iar, pentru ceilalți, mai ales prin includerea în instituții mult mai represive. Discriminarea rasială poate fi în egală măsură rezultatul activității presei, care nu prezintă grupul circumscris rasial decât sub un anumit unghi — vorbind, de exemplu, doar despre crimele și acțiunile sale negative —, sau rezultatul publicității, care prezintă o imagine alienată — cea a negrului cumsecade, tip Unchiul Tom, care ne laudă o anumită marcă de orez, sau, mai modern, cea a negrului agil, dar și foarte animalizat, care se strecoară pe bicicletă prin aglomerație (și în oraș) și pune în valoare performanțele unui anumit automobil, capabil să facă și el același lucru. Etc.

Ceea ce frapază la enumerarea, nonexhaustivă, a acestor domenii este caracterul instituțional în ansamblu al discriminării rasiale. Instituționalizare, în acest caz, nu înseamnă însă în mod necesar că rasismul declarat e prezent în conștiința celor care, uneori, par să fie mai degrabă agenți decât actori.

1. Rasismul instituțional

Acesta e motivul pentru care, la sfîrșitul anilor șaizeci, s-a dezvoltat noțiunea de rasism instituțional; una dintre primele sale formulări, foarte militantă, e inseparabilă de proliferarea mișcărilor de culoare în Statele Unite. Rasismul, explică Stokely Carmichael și Charles Hamilton³⁴, are două expresii posibile: poate fi deschis și individual sau nedecarat și instituțional. Prima este explicită; cea de a doua nu are de ce să fie așa, și, în această situație, rasismul nu are nevoie să pară intențional. El își are rădăcinile în practici de rutină, în funcționarea organizațiilor. Din această perspectivă,

el constituie o proprietate structurală a sistemului, devine, pentru a vorbi ca Blauner, „un fenomen obiectiv“, localizat în dominația și ierarhia socială³⁵.

Această imagine a discriminării ancorate la nivel instituțional trimite, deși încă foarte superficial, la un raționament care pune accentul pe ideea unui sistem de discriminare, a unui ansamblu integrat, care descrie un traseu infernal. Whitney Young a descris cu claritate acest circuit care se închide asupra lui însuși: „Mă duc la patron și-i cer să angajeze negri, iar acesta răspunde: «E o problemă de educație. I-aș angaja pe ai tăi dacă ar fi educați.» Atunci mă duc la educatori, și aceștia spun: «Dacă negrii ar trăi într-un mediu favorabil, dacă ar purta mai multe discuții inteligente în familiile lor, dacă ar avea mai multe enciclopedii în casele lor, mai multe posibilități de a călători, o viață familială mai solidă, am putea să-i educăm mai bine.» Și, cînd mă duc să-l văd pe șeful agenției, acesta îmi spune: «Dacă ar avea bani, le-aș vinde case» — și mă regăsesc din nou în fața ușii patronului.“³⁶

În acest sistem generalizat al discriminării, doi poli joacă un rol decisiv: locuința, deoarece de situarea ei depinde școala, dar și accesul la piața de muncă, ca și diferitele circuite ale drogului, violenței sau sărăciei; școala, deoarece totul se înlanțuie pornind de la subeducare — salariile scăzute, șomajul, locuințele degradate etc. Există, în această reprezentare a rasismului, ideea unui cerc vicios — formulată încă din anii patruzeci de Myrdal —, a unei funcționări mecanice care asigură reproducerea întărită a sistemului.

Această idee a fost dusă pînă la ultimele ei consecințe de Robert Friedman, care cere să nu fie luați în considerație indivizii, ci forțele care coordonează și dirijează activitățile acestora. Rasismul american, explică Friedman, funcționează pe patru niveluri. El este mai întîi structural, înscris în structura socială; apoi procedural, adică transcris în politici și proceduri; sistemic, ceea ce înseamnă că apare în diferite sectoare care formează sisteme (locuințe, educație etc.); și, în sfîrșit, ideologic, adică exprimat prin reprezentări care sînt adesea false sau eronate. Din această perspectivă, discriminarea este desprinsă de prejudecată, faptele nu sînt legate de conștiință; practicile, de voință. „Rasismul, afirmă Friedman, poate fi deschis sau nu, conștient sau inconștient, intențional sau nu, de domeniul atitudinii sau al comportamentului. Poate fi rezultatul maliției sau al celor mai bune intenții; poate fi bazat pe aprehen-

siunea directă a rasei unei persoane sau a unui grup ori pe criterii care nu au decît o legătură marginală cu rasa: poate fi pur și simplu rezultatul apatiei, al ignoranței, al inerției. Este însă un fenomen deosebit de prejudecată, care denotă atitudini rasiale negative.“³⁷

Dar, dacă este adevărat că discriminarea rasială e în mod esențial un fenomen instituțional, pînă în ce punct pot fi acceptate analizele care disociază astfel sistemul și actorul?

2. Un sistem fără actori?

Afirmațiile lui Friedman sînt radicale și tipice pentru structuralism, care menține o legătură continuă cu funcționalismul parsonian, încercînd să „subsumeze cele patru categorii ale lui Parsons care sînt rolurile, colectivitățile, instituțiile și valorile“³⁸. În alte variante, domină mai ales un anumit stîngism, ideea că societatea, americană sau britanică — noțiunea de rasism instituțional s-a răspîndit foarte repede în Marea Britanie —, este organizată în jurul unei diviziuni primare și fundamentale între albi și negri și că rasismul constituie în asemenea măsură un sistem, încît dispariția sa nu poate fi imaginată decît printr-o ruptură totală, de fapt violentă și de tip revoluționar. În acest caz, structuralismul devine adesea marxist, sub forme încă foarte pregnante și astăzi în Regatul Unit, iar cercetarea se ocupă în acest caz într-un mod cu totul special de rolul statului în reproducerea situațiilor structurate rasial³⁹. Anumiți autori, pentru a evidenția pregnant deosebirea dintre comportamente și prejudecată și pentru a afirma primatul structurii asupra subiectivității, au propus chiar înscrierea acesteia în terminologie; astfel, Ambalavaner Sivanandan face distincția dintre ceea ce el numește „rasism“ — ideologie explicită a superiorității rasiale — și „rasialism“ — tratare inegală a diferitelor rase —, distincție instabilă la nivelul conținutului său, dacă urmărim lucrările acestui autor, dar al cărei principiu se menține constant⁴⁰.

Ideea unei disocieri dintre actor și sistem nu e monopolul celui mai radical structuralism. Ea poate fi schițată, sau prezentată într-un mod mult mai nuanțat, prin constatarea unui decalaj între idei și practici, între prejudecăți și comportamente de discriminare; de aceea, Robert Merton a propus o clasificare în patru tipuri (liberal absolut, liberal relativ, neliberal absolut, neliberal relativ), tocmai

pentru a ține seama de caracterul posibil, dar nu obligatoriu al legăturii dintre discriminare și prejudecată⁴¹. Aceasta se poate baza, de asemenea, pe o critică a noțiunii de prejudecată, critică a cărei expresie bine formulată ne-o dă David T. Wellman⁴². A vorbi despre prejudecată, explică acest cercetător — care prezintă în cartea sa convorbiri pasionante purtate cu „rașiști“ albi —, înseamnă să consideri rasismul ca o combinație de ostilitate și false generalizări față de grupurile definite prin rasă. Ce se poate spune însă despre albi care, fără a exprima cea mai mică prejudecată împotriva negrilor, doresc pur și simplu să mențină un *statu quo* care-i avantajează și refuză solicitările de schimbare instituțională formulate de negri? Ce se poate crede despre cei care sînt împotriva segregării școlare, dar refuză *busing*-ul obligatoriu, pentru că-i obligă pe copiii lor să petreacă prea mult timp în autobuz? Wellman constată că rasismul, în manifestările sale concrete, nu există în ochii celor care nu vor să vadă aici decît o prejudecată; pentru aceștia, e suficient să te comporți rațional și conform idealurilor americane ale egalitarismului pentru a nu fi rasist. El denunță această poziție, care nu ar fi nimic altceva decît o ideologie a păturilor albe mijlocii conservatoare, educate în spiritul valorilor *credo*-ului american stil Myrdal. De altfel, notează Wellman, păturile mijlocii nu vād că ecuația „rasism = prejudecată“ este un lux pe care și-l pot oferi, care le permite să vorbească despre rasism ca despre o anomalie purtătoare de tulburări ale personalității — ceea ce nu le împiedică să cultive sentimente rasiste de îndată ce se simt direct afectate de cererile și comportamentele negrilor.

De fapt, practica discriminării instituite nu este niciodată mascată în întregime sau invizibilă în ochii celor care profită de pe urma ei. Aceasta situează rasismul la un nivel ce rămîne condiționat de presiunea sau rezistența celor care au de suferit de pe urma fenomenului respectiv, de dezbaterile pe care le generează, de anchetele, de rapoartele pe care le suscită, de acțiunea colectivă a celor care-l refuză — și care nu sînt în mod necesar cu toții membri ai grupurilor discriminate — ca și de intervenția intelectualilor, a liderilor religioși, de mediatizare. Acesta e, de altfel, unul dintre aspectele cele mai interesante ale legislației britanice antirasiste care recunoaște, în legea din 1976, noțiunea de „discriminare indirectă“ — apropiată de cea de rasism instituțional — și care dă or-

ganismului intitulat Commission for Racial Equality mijloacele de a iniția studii asupra acestei forme speciale de rasism⁴³.

Totuși, dusă pînă la capăt, ideea unui rasism instituțional separat de conștiința agenților săi, conduce la un paradox inacceptabil, întrucît implică faptul că toți cei care domină sînt în același timp total nevinovați și total vinovați. Această idee exonerează pe fiecare, din moment ce sistemul e singurul răspunzător, și acuză pe toată lumea, căci fiecare profită și participă. Poziție care nu poate fi menținută. Se putea accepta oare, la sfîrșitul celui de-al doilea război mondial, discursul privind lipsa de răspundere ținut de majoritatea înalților demnitari ai regimului nazist, de îndată ce au fost arestați și traduși în fața justiției? Se poate crede doar în indiferența celor care, în Polonia, susțin că nu au fost decît martorii pasivi ai nimicirii evreilor din Europa? N-ar trebui oare mai degrabă să deosebim printre ei pe aceia care au fost mai mult sau mai puțin scîrbiți, dar neputincioși și pe cei care au găsit în acest fenomen mai mult sau mai puțin confuz o sursă de satisfacție — pe care filmul lui Claude Lanzmann, *Shoah*, o ilustrează impresionant?

Tocmai pentru că este în mare măsură o formă de instituționalizare a rasismului, discriminarea funcționează la un nivel care nu este cel al producerii fenomenului. Ea nu reprezintă transcrierea directă, nemijlocită a reprezentărilor, a modalităților de a-l percepe pe celălalt, a prejudecăților, ci mai degrabă o expresie care se îndepărtează mai mult sau mai puțin de acesta, un ansamblu de practici care au dobîndit o anumită autonomie, o dinamică proprie, modelată însă de afecte și interese contradictorii, izvorîte din istoria și acțiunea societății asupra ei înseși.

Segregarea rasială și deraparea sa extremă determină exterminarea sau expulzarea grupului circumscris rasial, discriminarea rasială încorporează acest grup în societate, dar într-un mod care-l pune în inferioritate. Ea nu stă la baza unei încercări de ținere la distanță, chiar de ruptură sau distrugere, ci însoțește raporturi sociale și politice. În sine, discriminarea nu reprezintă o forță de mobilizare, sau cel puțin nu una atît de puternică așa cum este cea care inspiră programele de segregare. De aici, acest nou paradox, prin care, instituționalizîndu-se, poate să scape parțial conștiinței actorilor și, în același timp, să se înscrie în întregime în diferite domenii ale vieții sociale. Forță de ruptură, de izolare, de distrugere, rasismul segregării, cînd pătrunde la nivel politic, dobîndește

în ochii actorului o legitimitate care-i facilitează conștientizarea. Instrument, dar și pervertire a raporturilor de dominație, asociat unor avantaje colective, chiar dacă doar sub forma unor visuri sau fantasme, ancorat în instituții, rasismul discriminării rămîne condiționat de cereri sociale, conflicte, fenomene de mobilitate ascendentă sau, mai ales, descendentă și este cu atît mai puțin conștient sau perceput, cu atît mai puțin asociat unor prejudecăți cu cît poate fi prezentat sau trăit — cu mai multă sau mai puțină rea-credință — ca fiind altceva decît rasism: de pildă, apărarea unor interese economice sau a unor poziții sociale. Astfel, segregarea ajunsă la nivel politic implică mobilizarea și conștientizarea actorului; pătrunderea discriminării în sistemul instituțional tinde, din contră, să disocieze practica de prejudecată și acțiunea de conștiință, sau cel puțin să autorizeze această disociere.

Violența rasistă

Conform frumoasei formulări a lui Serge Moscovici¹, dacă exista un „nucleu dur” al rasismului, o „substanță palpabilă care rezistă, în jurul căreia ne putem roti precum electronii în jurul nucleului, dar în care nu putem pătrunde”, acesta nu se află oare în violența pe care rasismul o generează sau pe care o autorizează: masacre masive, linșări, pogromuri, asasinat, atentate — fără a mai vorbi de persecuțiile minore: amenințări, scrisori anonime, agresivități limitate? S-a încercat uneori să se elaboreze o reprezentare unificată a procesului care duce la violența rasistă. Astfel, Gordon W. Allport afirmă că este „aproape sigur” că, atunci când violența izbucnește, au fost deja străbătute o serie de etape care i-au deschis drumul. Tot el ne dă și lista în nouă puncte a acestor etape: o lungă perioadă în care grupul-victimă este obiectul unor idei preconcepute care-l caracterizează rasial; o alta, în care prinde rădăcini obiceiul de a se plînge de acest grup, de a-l blama, de a-l bănuși; o discriminare crescîndă; creșterea nemulțumirilor; puterea din ce în ce mai mare a iraționalului, exasperarea vecină cu starea de explozie; atracția operată de mișcările care se organizează, sau de manifestări mai puțin structurate, de masă; curajul și sprijinul pe care-l găsesc indivizii care constată că aparțin unui grup ale cărui standarde justifică acțiunea; apariția unui eveniment sau inventarea lui, în speță prin intermediul zvonului; facilitățile sociale pe care le determină primele inițiative².

Astfel formulat, procesul prin care se deblochează frînele ce separă agresivitatea verbală de violența deschisă postulează o continuitate care merită să fie discutată. El sugerează, de exemplu, că rasismul e, de la bun început, motorul acțiunii — ceea ce nu este în mod necesar adevărat: am constatat cu prilejul unor dezbateri asupra terorismului că antisemitismul anumitor grupuri palestinie-

ne sau armene, dintre cele mai radicale, chiar dacă era prezent în germene sau într-un plan secundar în ideologia lor inițială, era mai mult produsul final al unei alunecări către un terorism exacerbat, decît punctul de pornire al acțiunii lor³. De aceea, în loc să afirmăm unitatea profundă sau continuitatea care duce la violența rasistă, ni se pare preferabil să menținem principiul unui demers analitic, care, în acest caz, se bazează pe trei elemente principale. Primul trimite la ideea că violența rasistă nu decurge în mod necesar dintr-un mecanism unic și că ea nu determină un singur mod de a raționa, ci mai multe, chiar dacă va trebui să le combine pentru a explica manifestările sale cele mai complexe. Cel de-al doilea e legat de diferența care trebuie neapărat stabilită între expresiile politice și instituționale ale violenței rasiste și manifestările care nu au, sau nu au încă, acest statut. În sfîrșit, cel de-al treilea element e legat de caracterul limitat sau nelimitat al violenței, așa cum o putem observa în experiențele istorice cele mai dure, ca nazismul sau apartheidul.

1. Modurile de abordare a violenței

Cîteva mari paradigme jalonează sociologia generală a violenței și sînt susceptibile de a fi aplicate cazului, mai special, al rasismului⁴.

Cea mai obișnuită dintre ele vede în comportamentele violente semnul sau consecința crizei (sau dezorganizării) sociale sau politice. Mai multe variante țin de această perspectivă. Unele insistă asupra pierderii sau slăbirii controlului, fapt care dă frîu liber unor afecte, impulsuri, tendințe mai mult sau mai puțin instinctuale către agresivitate, mai ales în rîndul mulțimilor. Emotivă, influențabilă, de o credulitate fără limite, intransigentă și radicală, confundînd ideea cu acțiunea, mulțimea, într-o tradiție care merge, cu tot felul de nuanțe, de la Gustave Le Bon la Sigmund Freud, trecînd prin Gabriel Tarde sau Scipio Sighele, e sensibilă la chemările care-i arată un țap ispășitor. „Ea crede că descoperă, explică Serge Moscovici, că un grup sau altul, evreii sau negrii, conspiră, o amenință. Ea inventează crime fictive ale acestora (omoruri rituale, violuri etc.), ațîță zvonurile și se dezlănțuie în final într-un pogrom sau un linșaj.”⁵ O variantă destul de diferită este preocupată de mase mai degrabă decît de mulțimi și, mai exact, de masificarea societăților

moderne — care, urbanizându-se, își pierd structurile și formele de organizare anterioară. Distrugerea legăturilor comunitare și a grupurilor intermediare, explică, de exemplu, William Kornhauser, favorizează trecerea către comportamentele extreme, către totalitarism. Violenta, inclusiv cea rasistă, este atunci comandată de atomizarea corpului social și de spațiul pe care-l deschide politiciilor de masă⁶. Încă și mai depărtată de analiza mulțimilor, o a treia variantă a abordării în termeni de comportament de criză ține fie direct de funcționalismul cel mai clasic, fie, mai ales, de un ne-funcționalism a cărui expresie maximă este reprezentată de Ted Robert Gurr. Violenta, în acest caz, exprimă frustrarea relativă a unui actor dezamăgit în aspirațiile sale și devenit agresiv. Ea ascultă de o dinamică psihologică valabilă pentru toate violențele civile din lumea întreagă: „Răsculații negri americani și antagoniștii lor albi, spune Gurr, par să aibă aceeași dinamică psihologică de bază cu țărani francezi în grevă, cu gherileros din Guatemala și studenții care se revoltă în Indonezia: majoritatea se simt frustrați în raport cu obiectivele lor, ceea ce-i mînie și, ținînd seama de contextul social nemijlocit, ei se simt suficient de liberi sau disperați pentru a acționa pe baza acestei mîinii.”⁷ Acest vast ansamblu de analize are meritul de a insista asupra condițiilor care, din punctul de vedere al sistemului social, favorizează exprimarea rasismului. El determină și numeroase critici care-i limitează în mod ciudat raza de acțiune și pe care nu le vom menționa aici⁸, pentru a examina direct două alte familii de raționamente axate mult mai mult pe calculele și sensul pe care violența le pune în acțiune.

Prima dintre aceste perspective vede în violență o acțiune instrumentală, comandată de interesele sau chiar de calculele participanților. Punct de vedere utilitarist, care se află și în centrul teoriilor alegerii raționale și care sugerează că violența e legată de speranța unui câștig pentru protagonistul său. Dacă pe parcursul răzmerițelor populația albă a marilor metropole din Nordul american asasinează, de pildă, numeroși negri — cum a fost cazul la Chicago în 1919, sau la East Saint Louis în 1917 —, asta se întîmplă, în perspectiva despre care vorbeam, pentru a întrerupe aflusul masiv de negri și concurența sălbatică pe care aceștia o aduc pe piața muncii sau a locuințelor; dacă pogromurile zguduie Polonia imediat după război, asta se întîmplă pentru a-i alunga pe cei cîțiva evrei care s-au întors pentru a-și reconstrui existența sau

chiar pentru a-și recupera bunurile etc. În acest mod de abordare, violența rasistă poate fi analizată în termeni individuali, presupunînd că participanții ar trebui să găsească aici o satisfacție personală, materială sau simbolică; ea poate fi analizată și în termeni colectivi și politici, în tradiția sociologilor mobilizării resurselor, de exemplu, în ideea că astfel este permisă expulzarea grupului-victimă dintr-un sistem de participare politică, sau de pe pozițiile sale economice. Violenta rasistă este în acest caz un mijloc în raport cu un scop.

Toate acestea nu lămuresc însă lucrurile decît parțial: cine ar îndrăzni, de exemplu, să reducă experiența nazistă la acțiunea instrumentală a unui grup, a unui partid sau a unei populații? Violenta însăși nu trebuie înțeleasă ca un simplu mijloc, doar pentru că mijloacele sînt adecvate scopului și există deci o raționalitate a comportamentului — așa cum dovedește, în exemplul nazist, remarcabila organizare materială a soluției finale⁹. Aproape întotdeauna, sensul violenței depășește cu mult ideea instrumentalității: acest sens e în legătură cu subiectivitatea actorilor, și nu doar cu interesul și calculele acestora; el trimite la orientări ale acțiunii, și nu doar la strategii individuale sau colective. În această ultimă perspectivă, violența rezultă dintr-o organizare a semnificațiilor, comparabilă, în principiul său, cu ceea ce s-a propus în capitolul 6 referitor la prejudecata legată de rasismul diferențialist. Nu pentru că ar transcrie această prejudecată direct în acțiune sau ar continua-o în mod necesar, ci pentru că ea este dovada existenței aceluiași tip de procese — procesele de pierdere și de reconstituire a sensului.

Din acest punct de vedere, violența rasistă constituie un mod de rezolvare a tensiunilor, care se descarcă asupra unui țap ispășitor. Esențial este faptul că acest fenomen se produce ca urmare a unei pierderi de repere sociale și culturale sau a unei amenințări ce apasă asupra acestora, ca urmare a unei de structurări a raporturilor sociale, politice sau comunitare sau doar a unui risc de acest tip, real sau imaginar. Prejudecata este o formă blîndă a acestui proces sau o formă moderată de starea sistemului politic și de stat. Violenta reprezintă forma radicală a prejudecății, în stare pură, cînd constrîngerea politică sau morală e slabă sau slăbită, cînd puterea este de partea sa sau tolerantă.

În expresiile sale concrete, violența rasistă este un fenomen istoric și, ca atare, se datorează unor cauze numeroase sau unor

factori care fac din manifestările sale tot atâtea evenimente unice, chiar dacă acestea se reproduc identic — ca, de exemplu, pogromurile din Europa Centrală de la sfârșitul secolului trecut sau linșajele din Sudul Statelor Unite, atât de numeroase și repetate între 1890 și 1920. Fiecare din aceste evenimente reprezintă o sinteză, ale cărei elemente pot foarte bine să aparțină unuia sau altuia dintre modurile de abordare a rasismului care au fost evocate pe scurt, sau altora, care nu au fost menționate. Iată de ce, aceste moduri de abordare nu trebuie opuse unul altuia, ci, mai degrabă, trebuie să urmărim, în cadrul fiecărei experiențe de violență rasistă pe care o analizăm, dacă ele aduc o explicație, și pînă la ce nivel. Dar, dacă trebuie să punem în evidență, într-o experiență sau alta, un element pur, deosebit de semnificativ pentru caracterul rasist al violenței, atunci sîntem de părere că acesta din urmă trebuie căutat fie în cadrul proceselor de pierdere a sensului prin care o reprezentare imaginară se soldează cu aprobarea pe care și-o dă actorul de a prejudicia existența socială și fizică a Celuilalt, fie în contribuția mai mult sau mai puțin instrumentată a acestei experiențe la menținerea unei ordini rasiale și dominații.

2. Trei niveluri

Violența rasistă, oricît ar putea să pară de minoră sau dispersată, nu e niciodată total independentă de contextul politic în care apare. Aici trebuie să distingem însă analitic trei niveluri foarte diferite. Într-adevăr, violența este întotdeauna determinată sau condiționată de starea sistemului politic sau de către stat, dar ea poate acționa la un alt nivel; ea însăși poate deveni politică, adică poate fi preluată de forțe mai mult sau mai puțin organizate care o plasează în centrul unui proiect și al unei acțiuni nemijlocit politice. În sfârșit, ea poate fi instituționalizată într-un stat, poate constitui un principiu central de funcționare a acestuia. Liniile de demarcare dintre aceste trei tipuri de fenomene nu sînt întotdeauna foarte clare și multe experiențe reprezintă cazuri intermediare sau care oscilează între două niveluri. Acesta nu e însă un motiv pentru ca ele să nu fie definite teoretic și cu fermitate. Infrapolitică, violența rasistă pare impulsivă, spontană, dispersată; ea pare să izbucnească în conjuncturi speciale de relaxare a controlului social și politic; acolo

unde ordinea de stat este îndepărtată, absentă, în situații fluide, prin intermediul unor fenomene de masă, chiar răscoale; ea oferă imaginea exploziei, a exacerbarii, a rezolvării bruște a unor tensiuni cvasiinstinctuale, fără premeditare. Dimpotrivă, violența rasistă politică pare structurată ideologic, organizată, pregătită; ea este orientată, canalizată, controlată și autocontrolată, impulsionată de agenți care, mai mult sau mai puțin conștient, îi dau o formă; această imagine corespunde și violenței statului, al cărei caracter, eventual dezlănțuit, nu o împiedică să pară rece și birocratică. Violența rasistă, pentru a relua o distincție clasică, dar superficială, pare cu atât mai instrumentală cu cît are caracter politic și de stat, cu atât mai expresivă cu cît are caracter infrapolitic. Trecerea de la un nivel la altul nu are întotdeauna loc și nu e în mod necesar clară, dar marchează o ruptură considerabilă. Astfel, în istoria nazismului, o modificare importantă a avut loc în noiembrie 1938, imediat după violențele antisemite ale Noptii de Cristal, care au fost orchestrate de Goebbels — dar au avut o participare în mare măsură populară. Atunci, regimul a decis să exercite un control mult mai strict asupra practicilor antisemite, care au devenit din acel moment monopolul său legitim și s-au orientat către măsuri mult mai metodice, dar relativ îndepărtate de așteptările și sentimentele populației¹⁰.

Există o scară, care duce la acte de violență cvasiizolate, fără caracter politic, la măsuri de stat reglementate și, în cazul nazismului, plasate chiar sub pecetea, chiar dacă doar parțială, a secretului de stat — „însăimîntătorul secret” despre care vorbește Walter Laqueur¹¹. Putem încerca să-i evidențiem progresia care nu face decît să accentueze deosebirea principală dintre cele două niveluri, politic și infrapolitic, deosebire precizată mai sus împreună cu cele două subansambluri ale nivelului politic pe care-l constituie sistemul partidelor și statul.

a) În punctul cel mai îndepărtat de stat și de sistemul politic, violența rasistă poate să apară, în ciuda interdicțiilor morale și politice, în situații foarte localizate — fie că acestea scapă de sub orice control și constituie locuri de tranzit (trenuri pustii noaptea, culoare de metrou), fie că se produce o tensiune anume (cu ocazia unui incident: o încăierare într-un bar sau la intrarea unui local de noapte, de exemplu). Chiar și în aceste condiții, e puțin probabil ca violența să reprezinte gestul unui actor individual, iar, cînd lucrurile stau astfel, de exemplu cînd un mic comerciant își utilizează arma

într-un gest izolat, acțiunea se bazează în general pe o legitimitate determinată de vecinătatea sau de răspîndirea unei teme precum cea a insecurității.

b) Violența rasistă mai poate fi determinată de slăbirea locală a controlului de stat sau politic sau de degradarea sa. Despre acest fenomen, Allen D. Grimshaw ne dă exemple care sînt legate de răscoalele rasiale de la începutul secolului din Statele Unite¹². La Springfield în 1908, la East Saint Louis în 1917, Chicago în 1919, violența, chiar dacă nu se explică doar prin acest factor, se manifestă totuși pe fundalul corupției puterii municipale. Un stat prea îndepărtat, o situație de „frontieră” lasă, în egală măsură, vacant un spațiu unde, în numele ordinii, se manifestă o violență care se poate de-acum apropia de formele instituite, recurgînd la „legea lui Lynch” — după numele magistratului care a făcut dreptate în propria sa casă și a condamnat niște hoți de cai, de-abia prinși, la patruzeci de lovituri de bici, care le-au fost aplicate imediat. O altă formă de slăbire a prezenței statului e dată de relativa sa incapacitate de a împiedica anumite practici polițiste, prin care o discriminare mai mult sau mai puțin înscrisă în modalitățile de lucru ale poliștilor se degradează în violență fizică. Astfel, Jean-Claude Monet a sugerat, referitor la Franța, că anumite „imperfecțiuni” care sînt tot atîtea crime rasiste decurg nu atît din prejudecățile rasiste profund înrădăcinate în mentalitatea poliției franceze, cît din „disfuncționările profesionale” care rezultă din „incapacitatea poliștilor de a structura o situație fluctuantă, ambiguă sau echivocă altfel decît făcînd apel la scheme de acțiune simpliste și stereotipe. Scenariul clasic este cel al controlului de identitate nocturn, în absența oricărui observator exterior poliției și care se termină prin deschiderea intempestivă a focului; sau încercarea de interceptare a unui vehicul sau a unei motorete pentru o banală infracțiune de cod rutier, care se transformă într-o urmărire uneori mortală”¹³.

c) Înainte de a se instala la nivelul statului, violența rasistă poate ajunge la nivelul sistemului politic însoțind o acțiune sau presiuni caucionate de forțe politice sau morale. Astfel, în Polonia, după război, numeroasele violențe antisemite — care au durat pînă în 1947 și au culminat cu pogromul de la Kielce (4 iulie 1946 — 42 de evrei masacrați) — nu pot fi înțelese dacă facem abstracție de atitudinea generală a bisericii catolice și a majorității dreptei politice poloneze. Explicația acestor fenomene o găsim asociind în

aceeași ură pe evreii care au supraviețuit războiului și au rămas ori s-au întors în Polonia și regimul comunist pe punctul de a se instala și de a-și extinde puterea asupra întregii țări¹⁴. Ne apropiem aici de o primă linie de demarcație, care separă violența infrapolitică și violența politică, în măsura în care există o mare apropiere ideologică între mulțimile care organizează un pogrom și forțele care intervin la nivel politic: ne aflăm chiar pe această graniță în măsura în care un episod precum cel de la Kielce se desfășoară în mod necesar prin intermediul unor conducători și agitatori mai mult sau mai puțin legați de aceste forțe. Granița nu e realmente depășită, cel puțin atîta vreme cît nu se stabilește într-adevăr o legătură între acțiune și un grup sau partid organizat.

d) Un salt are loc într-adevăr începînd din momentul în care violența structurată, înscrisă în programul sau proiectul uneia sau mai multor forțe constituite, e dotată cu o anumită stabilitate în timp. Rasismul se poate situa în acest caz în centrul acțiunii, așa cum se întîmplă în cazul Ku Klux Klanului american și al organizațiilor similare, sau poate să nu fie decît un element secundar, ori un element a cărui importanță și tematică variază pe parcursul evoluției mișcării. Astfel, grupurile de skinheads, apărute la sfîrșitul anilor șaizeci mai întîi în Marea Britanie, n-au încetat să afirme, din ce în ce mai clar, nu numai un rasism împotriva negrilor și asiaticilor, ci și un antisemitism crescînd, de inspirație neonazistă. Violența, în acest caz, poate fi acțiunea unor organizații secrete sau a unor ramificații clandestine, brațul înarmat al unei mișcări importante, instalată în legalitate sau legitimitate, în care rasismul e prezentat prudent și edulcorat. În acest caz, ea poate să nu fie decît slab controlată de mișcarea sau partidul legal sau cel mai important, poate chiar să devină autonomă și, la limită, să apară ca fiind contrară orientărilor lor politice sau strategice.

Astfel, terorismul de inspirație palestiniană îmbracă o formă nu doar antisionistă sau antiisraeliană, ci cu atît mai antisemită cu cît ne îndepărtăm de Fatah, organizația centrală a OEP. Astfel, într-un alt registru, atentatele rasiste puse la cale de extrema dreaptă franceză contemporană par a fi în contradicție cu strategia legalistă a Frontului Național — ceea ce nu înseamnă că violențele rasiste ale unora pot fi disociate de proiectul politic al celorlalți.

e) În sfîrșit, o a doua treaptă este depășită din momentul în care violența rasistă este, într-un fel sau altul, recunoscută, acceptată și

instrumentată de puterea de stat. În acest caz, trebuie să distingem cel puțin trei situații. Rasismul poate constitui un instrument utilizat de un regim în criză sau slăbit, pentru a-și ascunde neputința sau dificultățile, puse pe seama unui țap ispășitor. Sub ultimii țari ai Rusiei, de exemplu, o practică obișnuită asociază discriminarea și segregarea evreilor. Poliția politică, Ohrana, folosește o propagandă în care *Les Protocoles des Sages de Sion* nu reprezintă decât un caz particular, iar manipularea antisemitismului popular servește în special pentru a masca sau atenua impactul unor eșecuri militare. Marele istoric Simion Dubnov a descris modul în care, între 1880 și 1915, evreul este întotdeauna acuzat, în cele din urmă, de nenorocirile care lovesc Rusia. Excluși din numeroase activități economice, supuși la *numerus clausus* în licee și universități, constrânși să locuiască doar în regiunile periferice ale țării, numeroase orașe fiindu-le practic interzise, obligați, în plus, la un serviciu militar foarte lung, evreii plătesc astfel cu sînge contrarevoluția din 1905, în virtutea cuvîntului de ordine lansat în 1881, după asasinarea lui Alexandru II: „Fiți cu ochii pe evreu!“ În perioada de război, armata și guvernul nu organizează doar propaganda antisemită, ci lansează și apeluri la pogrom, atunci cînd nu-l pregătesc, într-un mod foarte concret. „Neamț sau jidan, totuna e, toți sînt niște trădători. Așa a spus șeful“, explică în 1914 soldații ruși în fața unui soldat evreu care aparține aceleiași armate, care apără aceeași patrie¹⁵.

O altă situație este cea în care statul este *garantul unei ordini sociale* care funcționează pe baza unui dublu principiu de discriminare și segregare. În apartheidul sud-african, în special, problema nu este de a desemna un țap ispășitor, ci de a utiliza, dacă este necesar, violența, monopol legitim al statului, în scopuri represive, pentru a menține ordinea, într-o manieră polițienească și militară care se poate învecina cu teroarea.

În sfîrșit, o a treia situație este cea în care violența statală nu tinde să reinstaureze o anumită ordine, merge mult mai departe de căutarea unui țap ispășitor și se orientează *după o spirală pur și simplu de exterminare și distrugere*. Experiența stalinistă s-a apropiat de acest model, care poate s-ar fi impus, dacă, în 1953, moartea lui Stalin n-ar fi întrerupt un proces în care afacerea „complotului“ medicilor evrei nu era decât o etapă¹⁶; în acest caz însă, principala referință o constituie experiența nazistă.

3. Limitele violenței

Condiționată sau autorizată de sistemul politic și de stat sau ea însăși cu caracter politic și chiar de stat, violența rasistă nu apare niciodată dintr-un neant social; ea ne trimite aproape întotdeauna, direct sau indirect, la raporturi și schimbări sociale, la fenomene de mobilitate și cădere, la mișcări de populații, ca și la constituirea, întărirea sau apărarea grupurilor autodefinite prin identitatea, comunitatea lor religioasă, națională, etnică și, în final, rasială. Toate acestea ne conduc la două noi observații.

Prima este că o aceeași formă de violență rasistă, cînd este interpretată în lumina semnificațiilor sale sociale și comunitare, poate foarte bine să corespundă unor situații extrem de diferite, dar care sfîrșesc toate prin practici identice. Răscoalele împotriva negrilor, ca și linșările, în Statele Unite, ilustrează destul de bine această idee. Lucrările lui Allen Grimshaw arată, într-adevăr, că există două tipuri de răscoale¹⁷. Unul, *northern style*, în metropolele industriale din Nord, corespunde neliniștilor și tensiunilor suscitade de creșterea masivă a numărului negrilor veniți din statele din Sud, Invazie geografică, dar și socială, pe care aparent nimic nu o poate limita — de unde exasperarea și teama crescîndă a albilor și dezlănțuirea violențelor alimentate de o anumită capacitate a negrilor de a le răspunde. Punctul de pornire al răscoalei de la Chicago (iulie 1919) este profund simbolic. Totul începe pe malurile lacului, acolo unde două plaje îi despart pe albi și negri și unde o linie imaginară, dar în principiu respectată, prelungește în apă această separare. Tineri negri se amuză să treacă dincolo de această linie, sau cel puțin așa umblă zvonul; de pe plajă, sînt aruncate pietre care fac o primă victimă. În oraș, afacerea degenerază și vor fi 38 de morți. Pentru statele din Sud, violența *southern style* nu corespunde creșterii numărului de negri și începutului de integrare al acestora; scopul ei este mai ales de a-i repune la locul lor, de a menține o ordine tradițională. Ea terorizează grupul-victimă, pentru ca acesta să cedeze din nou și să-și manifeste în mod clar supunerea. De aceea, violența *southern style* dispare de îndată ce s-a ex-primat și a reușit să reinstaleze ordinea rasială, în timp ce varianta *northern style*, nerezolvînd nici una din problemele care o generează, permite menținerea unor tensiuni puternice după răscoală.

În același mod, așa cum sugerează numeroase tipuri de lucrări, trebuie să deosebim două tipuri de linșaj¹⁸. Linșajul de tip „bourbonian” este fapta cetățenilor înstăriți și influenți, care pedepsesc „vinovatul” — în general, un negru acuzat de o crimă care este frecvent un viol sau o tentativă de viol exercitată asupra unei femei albe. În această situație, linșajul este ordonat, „elegant”, și constituie, înainte de toate, o chemare la ordinea rasială, într-un oraș sau o regiune unde aceasta este implantată de mult. Pe de altă parte, există, de asemenea, un linșaj popular, dezordonat, dar, în același timp, mai feroce și mai bestial, mai puțin precis în alegerea victimelor, dar care corespunde mai bine unor situații de concurență între negri și „albii sărmani” și unor conjuncturi de dificultăți economice — de pildă, de scădere a prețului bumbacului¹⁹. În amândouă cazurile, tema crimei sexuale iese în evidență frecvent, cu siguranță pentru că bariera sexuală este ultimul tabu, ultima și cea mai importantă garanție a unei ordini sau a unei deosebiri (din 4 730 de linșaje recenzate între 1882 și 1951 și care privesc în parte victime albe, 23,3% decurg dintr-o acuzație de viol sau de tentativă de viol).

Cea de-a doua remarcă: fără ca aceasta să poată fi o regulă absolută, violența rasistă este adesea precedată sau însoțită de un zvon, care-i dă o justificare imediată. Zvonul este un element catalitic al pogromului și, în special, al linșajului, el îi asociază pe participanți în jurul unei povești mitice care condensează și deplasează tensiunea sau dificultățile concrete ale actorului — căruia îi dă o forță considerabilă, mai ales când are legătură cu ceea ce este sacru, sex sau sânge. De sute de ori în istorie, violența antisemită a fost legată de acuzații de omor ritual — în speță, ucideri de copii —, ca în afacerea Beilis, după numele muncitorului evreu a cărui acuzare, în 1911, a servit drept preludiu unui formidabil val de pogromuri sub regimul țarist, sau ca în cazul pogromului de la Kielce, deja evocat, al cărui pretext a fost povestea imaginară a tentativei de răpire a unui copil de către evrei²⁰.

Aceste observații ne conduc către o ultimă întrebare: nu e oare violența rasistă fundamental diferită, după cum depinde mai degrabă de o situație definită în termeni sociali, de inegalitate și discriminare, de o situație definită în termeni de comunitate, de apel către omogenitate, segregare, și chiar către eliminarea grupului circumscris rasial, sau mai degrabă de o situație în care aceste două

dimensiuni sînt legate în mod inextricabil? Răspunsul nostru, în acest caz, va fi enunțat sub forma ipotezei următoare.

Acolo unde violența rasistă se bazează înainte de toate pe discriminare — fie că este vorba de amplificarea acesteia, de instaurarea sau de menținerea ei —, acolo unde este legată de un tratament inegalitar aplicat grupului circumscris rasial și de raporturi sociale reale, ea rămîne înscrisă în limite care sînt cele ale înseși existenței acestor raporturi: violența, în măsura în care e asociată cu inferiorizarea unui grup, nu poate avea drept scop distrugerea sau respingerea acestuia. Dimpotrivă, acolo unde tinde să excludă, să țină la distanță, ea poate lua forma unui fenomen fără limite: teroare masivă, eliminarea fizică a rasei proscrise, „soluție finală”, cum au spus naștii. Și, în sfîrșit, acolo unde cele două fenomene sînt indisociabile, violența oscilează între tendințe către o anumită limitare și tendințe contrare, ce au ca scop distrugerea grupului circumscris rasial, tendințe pe care ea nu le-ar adopta integral, cu excepția cazului în care cei care o promovează ar hotărî să distrugă înseși bazele propriei lor dominații.

În acest sens, experiența nazistă și cea a apartheidului sînt radicale deosebite. Prima s-a orientat în mod evident și rapid către un proiect de exterminare a evreilor și țiganilor. Cea de-a doua a dorit constant să asocieze segregarea și discriminarea și doar în momentul eșuării acestui proiect, cînd apartheidul dispare, apele se despart și există riscul de a vedea devenind autonomă o violență pur distructivă, fragment izolat al unui model destructurat care apare în sectoarele albe minoritare, dar radicalizate.

Concluzie

Deosebirile analitice pe care le-am reținut pentru a examina manifestările concrete ale rasismului ni se par funcționale. Prejudicata este de diferite tipuri, după cum poate fi asociată mai degrabă unei logici inegalitare și unor raporturi de dominare sau după cum construiește mai degrabă o reprezentare diferențialistă a Celuilalt, destinată să-l țină de-o parte, chiar să-l expulzeze sau să-l extermine. Violența îndeplinește funcții distincte, traduce tensiuni diferite, după cum corespunde uneia sau alteia din cele două logici și după cum rămîne infrapolitică, apare la nivel politic sau stă la baza intervenției unui stat — linia decisivă de demarcație fiind plasată între primul dintre aceste trei niveluri și celelalte două. Segregarea e manifest asociată mai mult unor procese de diferențiere; discriminarea unor relații de inegalitate.

Deplasarea rasismului la nivel politic este diferită după cum e vorba de instaurarea, de aprobarea unui raport de dominare, de transcrierea acestuia într-o structură socială, apoi de menținerea sa, de dezvoltarea unor forme de excludere rasială — împinse eventual pînă la manifestările lor cele mai definitive și cele mai distrugătoare. Ceea ce rasismul caută, ceea ce legitimează sau raționalizează în primul caz, este un echilibru structural care corespunde unui principiu rasial de organizare a societății; în celălalt caz, rasismul e o forță de schimbare care pune în mișcare colectivitatea care circumscrie rasial. De aceea, în primul caz, rasismul poate pătrunde în instituții și poate chiar condiționa viața economică și socială fără ca actorii colectivi să se prevaleze de aceasta în mod necesar; în ultimă instanță, fără ca agenții săi cei mai importanți sau beneficiarii nemijlociți să trebuiască să exprime prejudecăți masive, în timp ce, în al doilea caz, politizarea fenomenului este întotdeauna însoțită de o puternică mobilizare colectivă. În cazul rasismului cu dominantă inegalitară, nu e necesar ca Celălalt să fie vizibil, ca

dominația sau exploatarea să-l arate în inferioritatea sa. Este suficient ca el să-și păstreze locul, să execute munca murdară sau grea; el nu supără pe nimeni prin mizeria în care trăiește, iar alienarea sa e acceptată, chiar dorită. Se înțelege cu ușurință, în acest caz, că un element important al protestului negrilor americani a fost, în trecut, denunțarea invizibilității negrului sau a caricaturii simbolizate de Unchiul Tom. Din contră, în rasismul diferenței, Celălalt trebuie identificat, recunoscut, semnalat, cu o obstinație cu atât mai mare cu cît particularismul său fenotipic este total mitic: antisemitismul în Germania s-a dezvoltat într-o conjunctură istorică în care evreii erau asimilați în mare măsură, participau activ la modernitate și neglijau în masă atributele cele mai vizibile ale religiei sau ale culturii lor specifice.

Cele două logici fundamentale ale rasismului: cea inegalitară și cea diferențialistă intră în relație în numeroase situații istorice. Acolo unde diferența e subordonată inegalității, acolo unde, în mod concret, segregarea, de exemplu, este în slujba discriminării, acolo unde o societate e destul de puternică pentru a impune un principiu de organizare rasială a raporturilor sociale și a-l transcrie la nivel politic și în funcționarea statului, sprijinindu-se în același timp pe anumite forme de izolare a grupului dominat și circumscrie rasial, stabilitatea este mai mare decît în cazul invers. Acolo unde logica diferenței este efectiv asociată pentru o vreme logicii inegalității, dar o comandă și o condiționează, ea poate tinde să se delecteze de aceasta, să o nege și să se dezvolte în mod autonom.

La sfîrșitul primei părți a acestei lucrări, constatam că nu putem trage concluzia unității teoretice a rasismului din examinarea teoriilor parțiale, așa cum au fost ele elaborate de științele sociale de mai bine de un secol încoace. Această concluzie pare și mai problematică la sfîrșitul părții a doua, deoarece formele elementare ale fenomenului apar nu numai ca foarte diversificate, ci se și pretează unui efort de descompunere analitică. Mai mult chiar: nu putem trece pur și simplu de la una la alta și este imposibil să propunem raționamente solide, care să asigure punerea lor în legătură directă. În anumite cazuri, prejudicata anunță, pregătește sau însoțește violența; în altele, aceasta din urmă este exclusă: uneori, rasismul pare să decurgă dintr-o relație directă de dominare a grupului care circumscrie rasial asupra grupului circumscrie rasial, alteori acesta e

o construcție în mare parte mitică. Discriminarea instituțională autorizează o anumită disociere a actorului și a sistemului; segregarea, o dată ajunsă la nivel politic, va acționa mult mai puțin în acest sens. Etc. Totul se petrece ca și cum ansamblul manifestărilor concrete ale rasismului ar aparține aceluiasi sistem complex, dar a cărui cheie încă ne lipsește.

Cu toate acestea, știm deja că analiza rasismului ne cere să ne referim la *subiectivitatea* actorului, pe care s-o contextualizăm în *relații* care nu pot fi reduse la relațiile dintre rase. Cunoaștem utilitatea distincțiilor care separă nivelul politic de nivelul infrapolitic al acțiunii rasiste și care ne sugerează să nu confundăm o logică inegalitară — asociată în general cu *raporturi de dominare* — cu o logică diferențialistă — legată în general de *centrarea unei comunități* asupra ei înseși, sau de expansiunea sa și de ținerea la distanță a tot ceea ce nu este omogen în contextul comunității. În realitate, nu sîntem departe de țintă. Este suficient acum să deplasăm încă o dată perspectiva, să considerăm rasismul ca o acțiune, mult mai direct decît am făcut-o pînă acum, și să examinăm condițiile care permit emergența, extensia sau evoluția sa.

PARTEA A TREIA

Unitatea rasismului

O distincție esențială, stabilită de Alain Touraine, cere ca analiza acțiunii colective să fie organizată, în general, în jurul a două axe fundamentale.¹ Prima axă se referă la raporturile care au loc în interiorul unei societăți, fie că e vorba despre mișcări sociale, presiune politică sau revendicări organizatorice; cea de-a doua e legată de schimbarea istorică și de comportamentele care decurg din relațiile între o comunitate și alte comunități. Studiul diviziunii unei societăți este orientat de axa socială; cel al unității și dezvoltării sale, de axa istorică sau comunitară.

Din multe puncte de vedere, rasismul pare să fie plasat pe aceste două axe. Pe de o parte, el nu poate fi disociat de raporturile de dominare, este înscris în structura socială și reflectă una din cele mai importante diviziuni ale acesteia, așa cum am văzut că se întâmplă în cazul negrilor, în Statele Unite. Pe de altă parte, el se află în centrul proiectelor de excludere sau de distrugere care apar sub o formă deosebită, de fiecare dată când antisemitismul tinde să purifice sau să omogenizeze o colectivitate națională. Dar, chiar dacă rasismul e legat de acțiunea socială, pe de o parte, și de acțiunea istorică, pe de altă, el prezintă și caracteristici specifice, care interzic identificarea sa directă cu una sau cealaltă: are propria sa logică, reprezintă, în sine, un ansamblu de semnificații autonome — susceptibile, în cazurile extreme, să ducă la proiecte politice.

Trebuie oare așadar să adăugăm o a treia axă celor două axe principale ale analizei acțiunii, să trasăm imaginea teoretică a unei grupări de comportamente? În realitate, această idee nu rezistă multă vreme, pur și simplu pentru că originalitatea sau specificitatea rasismului decurge, de fapt, în mare măsură, din elemente mai mult sau mai puțin denaturate, preluate de la cele două axe clasice ale acțiunii.

Pe de o parte, așa cum spune Albert Memmi, rasismul e într-adevăr „un rateu al relației”² și, mai precis, al relației sociale; acest fenomen apare în perioade de slăbiciune, criză, incapacitate de a construi raporturi propriu-zis sociale, de a participa la aceste raporturi și de a face din ele un principiu central de organizare a societății. Așa cum vom vedea, spațiul rasismului devine cu atât mai vast cu cât se restrânge cel al conflictelor sociale și, mai ales, cel al expresiei lor celei mai importante: mișcările sociale. Din acest punct de vedere, acțiunea rasială reprezintă o negare și uneori chiar o inversare a acțiunii sociale.

Pe de altă parte, rasismul pare întotdeauna gata să apară din sînul mișcărilor comunitare, e adesea prezent, în special în mișcările naționaliste sau religioase, ca și cum ar reprezenta nu o negare, ci o virtute a oricărei acțiuni istorice. Din acest punct de vedere, spațiul său se lărgeste nu prin declin sau slăbiciune, ci în cadrul transformărilor acestui tip de acțiune. În sfîrșit, rasismul, ca acțiune, poate foarte bine să funcționeze în cele două registre, să cumuleze sau să fuzioneze elemente de sens care decurg, în același timp, din raporturi sociale defectuoase și din semnificații comunitare — acesta este de fapt cazul cel mai obișnuit din istorie.

Acum, se pune deci problema de a considera rasismul ca o acțiune care-și găsește modalitățile de expresie și propriul domeniu în activitatea societăților asupra lor însele, în raporturile sociale care le determină, ca și în fenomenele de creștere sau de descreștere comunitară care le străbat³.

Mișcări sociale și rasism

Cu cât o societate se organizează pe baza unui conflict tipic social — fie că numim acest conflict raport de clasă sau că vorbim de mișcare socială —, cu atât acesta devine mai important — alimentînd viața politică și funcționarea statului, comandînd principalele dezbateri de idei și angajarea intelectualilor —, iar spațiul rasismului se restrânge. Dimpotrivă, cu cât conflictele sociale au o forță mai mică, cu cât au mai puțin acces la nivelul sistemului politic și al statului, cu atât spațiul rasismului se lărgeste.

Un raport social central determină nu atât structurarea, cît stratificarea unei societăți; aceasta e atunci dominată de fenomene de mobilitate socială, în urma cărora actorii, definiți prin poziția lor relativă în sistem, se caracterizează prin accesul inegal la consum și cultură, prin capacitatea lor mai mare sau mai mică de a se conforma valorilor legitime care orientează acțiunea, prin comportamente sociale descendente sau ascendente. În acest caz, principalele grupuri nu sînt în mod necesar sociale; ele pot fi, de asemenea, comunitare și, mai ales, pot constitui tot atîtea minorități etnice. Integrarea generală a societății, dacă aceasta e deschisă și democratică, se realizează atunci în jurul unor formule politice pe care le rezumă adesea cuvîntul „pluralism”. Stratificarea socială este uneori atît de rigidă, cel puțin pentru anumite grupuri, încît putem fi tentați să vorbim de un sistem de caste. Invers, ea poate crea imaginea unei mari fluidități, propice analizelor de inspirație liberală sau axate pe mecanismele pieței — piața muncii, a locuințelor, a educației etc. Aceste observații rapide nu redau decît parțial ansamblul situațiilor sociale și politice în care întîlnim rasismul, dar, pentru a fi mai complete, ar trebui să evoce măcar societățile sclavagiste sau coloniale, situațiile de frontieră și multe altele. Însă ele ne permit să ne precizăm punctul de vedere, conform căruia cu cât o so-

cietate depinde mai mult de o diviziune fundamentală, cu atât problemele stratificării, mobilității, integrării diferitelor grupuri comunitare care o constituie sau ale piețelor pe care se întîlnesc actorii sînt supradeterminate de acest raport conflictual care trebuie să comande orice analiză — inclusiv pe cea a rasismului. În acest caz, ne referim la o societate în care actori dominanți și actori dominați se opun într-un raport conflictual care pune în discuție orientările sale fundamentale, caracterul său istoric, capacitatea sa de a produce bunuri materiale, dar și cultura, modalitățile sale de cunoaștere, relația pe care o întreține cu ea însăși și cu natura.

Formulată încă rudimentar, aceasta e ideea care va constitui firul nostru conducător. Ea va fi precizată în termeni teoretici și ilustrată prin exemple concrete. Vom arăta însă de la început limita principală a acestui demers, care ține de faptul că trecerea de la analiza sociologică la analiza istorică nu se face niciodată automat. Dacă spunem că există o legătură între principiul central de organizare al unei societăți și locul pe care-l ocupă în acest caz rasismul, asta înseamnă că propunem o ipoteză generală, care se bazează pe o categorie precisă de analiză sau pe un ansamblu de categorii integrate din punct de vedere teoretic. Testarea, sau cel puțin ilustrarea acestei ipoteze, înseamnă aplicarea ei la experiențe care permit într-adevăr validarea sa, fără a exclude în mod necesar tot felul de alte ipoteze, ci din contra. În acest caz, nu se pune problema explicării rasismului printr-o cauză unică, la care istoricul ar putea cere să se adauge altele, ci, în mod cu totul diferit, de a arăta că un anumit mod de analiză aduce o explicație utilă înțelegerii anumitor realități istorice.

Demersul nostru nu va fi comparativ, în sensul analizării unui anumit număr de societăți în lumina unei ipoteze principale, bazate pe principiul lor central de organizare. El va începe de la ceea ce reprezintă elementul decisiv al unui raport social conflictual fundamental și va examina ceea ce se întîmplă, din punctul de vedere al rasismului, cînd acest element este slab sau se destruturează. Altfel spus, va pune în legătură cea mai înaltă expresie teoretică posibilă pentru un conflict social: existența unei mișcări sociale, — a cărei definire precisă o vom reaminti — și modalitățile de constituire și extindere a discursurilor și practicilor rasiste.

Studiul mișcărilor sociale nu a considerat niciodată rasismul o categorie centrală de analiză. Cel mult se pot semnală două tipuri principale de eforturi, inițial foarte îndepărtate unul de celălalt.

Pe de o parte, abordarea istorică a anumitor mișcări sociale, începînd cu cea a mișcării muncitorești, a încercat uneori să descrie pătrunderea unor idei sau prezența unor comportamente mai mult sau mai puțin rasiste chiar la actorul contestatar — fie că e vorba despre violențe mai mult sau mai puțin ample, dar deloc structurate în timp, de semnul unei ideologii rasiste exprimate în mod clar sau de o practică susținută, instituționalizată prin manifestările organizate pe care actorul și le-a însușit. Astfel, Pierre Milza a descris violența devastatoare, apropiată de cea a unei revolte, mai mult xenofobă decît rasistă, care, în 1893, la Aigues-Mortes, în sudul Franței, a fost îndreptată împotriva muncitorilor agricoli și a muncitorilor necalificați italieni, acuzați de a ocupa locurile de muncă ale francezilor. Tot pentru Franța, Michel Winock a arătat în ce măsură, în aceeași epocă, antisemitismul a impregnat organizațiile muncitorești și le-a dat un caracter cu mult mai antidreyfusist decît se credea în general. În același sens, o literatură vastă retrasează modul în care, multă vreme, sindicalismul american a exclus definitiv sau i-a discriminat pe negri, ca și, pe o perioadă mai scurtă, pe asiatici, în special în California, la sfîrșitul secolului trecut¹.

Pe de altă parte, studiul sociologic, politic sau psihosociologic al anumitor comportamente colective dominate sau condiționate de rasism a încercat uneori să vadă în acestea mișcări sociale. Astfel, Hadley Cantril, în teoretizarea psihologică pe care a făcut-o mișcării sociale, a studiat linșajul sau nazismul și, foarte de curînd, Birgitta Orfali, citînd îndelung din acest autor, a vrut să arate modul în care, în Franța, Frontul Național a trecut de la starea de minoritate activă la cea de mișcare socială². Dar, dacă vrem ca, împreună cu Alain Touraine, să dăm un sens precis noțiunii de mișcare socială³, dacă dorim să vedem în aceasta o acțiune conflictuală, înscrisă într-un raport structural de dominare, condusă de un actor capabil să se recunoască într-o identitate socială și să recunoască faptul că și adversarul său are una, capabil, în egală măsură, să se situeze pe un teren care este același pentru actorul căruia i se opune — și deci să acționeze pentru a controla aceleași mize, aceleași resurse culturale —, atunci comportamentele studiate de Cantril sau de Orfali apar ca fiind de o altă natură — ceea ce nu înseamnă, după cum vom vedea, că acest concept de mișcare socială nu ne ajută să le analizăm.

1. Rasă și clasă

Din punctul său de vedere, studiul rasismului a încercat adesea să pună în legătură acest fenomen cu imaginea unei societăți divizate de un conflict fundamental, structurate contradictoriu de raporturi de dominare și deci însuflețită, dacă nu de mișcări sociale, cel puțin de lupte de clasă.

Este adevărat că, de foarte multă vreme, gândirea rasială însăși asociază într-un anumit mod clasa și rasa. Boulainvilliers, de exemplu, în lucrarea sa *Essai sur la noblesse (Eseu despre nobilime)* (1732), consideră că nobilimea își are obârșia în „rasa francilor”, iar plebea în „rasa galilor”, iar ideea că diferitele clase sociale provin din popoare sau națiuni poate fi întâlnită la numeroși istorici din secolul al XIX-lea — de pildă, la Augustin Thierry sau la François Guizot. Mult mai aproape de noi, un autor ca Abraham Léon⁴ a dezvoltat teza puțin convingătoare, întrucât a fost pe deplin dezmințită de fapte, conform căreia evreii constituie un „popor-clasă”. Dar, dacă e vorba să asociem rasismul și raporturile dintre clase, e mai bine să analizăm întâi o tradiție recentă, marxistă, care a fost inaugurată de lucrarea clasică a lui Oliver Cox, *Caste, Class and Race*⁵ (*Castă, clasă și rasă*), publicată în 1948 și ignorată sau respinsă de sociologia academică la vremea aceea. Această tradiție s-a dezvoltat mai ales în anii șaizeci și șaptezeci, în principal în Statele Unite și Anglia, unde și acum dă dovadă de o mare vitalitate.

În opoziție cu gândirea dominantă din anii '30 și '40 în Statele Unite, Cox, în cartea sa deschizătoare de drumuri și apoi în diferite alte texte⁶, refuză să vadă în *race relations* semnul unei structuri de caste, adică al unui mod de relații care interzic conflictul și a căror transpunere este abuzivă, după părerea lui, la alte societăți decât cea indiană. Bazându-se pe sociologia castelor și în special pe lucrarea lui Célestin Bouglé⁷, el îi critică deschis pe Dollard și Myrdal, care au ignorat conflictul de clasă ce opune oligarhia americană din Sud lucrătorilor albi și negri și care au acordat un rol mult prea important „albilor sărmani” în oprimarea negrilor. El îl critică, de asemenea, pe Warner și descrierea pe care acesta o face unei „linii de castă” care evoluează asimetric, traversând în diagonală raporturile dintre clase pentru a face să predominie albi în păturile dominante și negri în păturile cele mai de jos, fără să interzică însă existența unui proletariat alb sau a unei burghezii negre⁸.

Pentru Cox, rasismul e rodul capitalismului, fiind propagat de clasa dominantă pentru a justifica și a menține exploatarea muncitorilor.

Ca urmare, numeroși autori i-au reproșat că practică un marxism simplist și au inițiat dezbateri care au luat amploare și în care referirea la conflictele dintre clase ocupă un loc mai mult sau mai puțin important. Unii au vrut să situeze problema într-un context planetar, asociind rasismul mondializării economiei și expansiunii generalizate a capitalismului. Astfel, Immanuel Wallerstein, înscriindu-se într-un curent de gândire inițiat de Oliver Cox⁹, afirmă că maximizarea acumulării de capital și minimizarea costului pe care aceasta îl determină (tulburări politice, revendicări ale forței de muncă) găsesc în rasism „formula magică ce favorizează astfel de obiective” (p. 48). Alții au preferat să se angajeze în analize poate mai puțin ambițioase, adesea legate de cunoștințe empirice limitate la o singură țară, chiar la un singur oraș, regiune sau la un singur cartier — și să pună întrebări în general mai precise: grupurile dominante social și caracterizate prin rasă formează oare un strat inferior al clasei muncitoare sau o lume aparte, care se desprinde de aceasta pentru a constitui o underclass, o subclasă deosebită de muncitorii albi? Sînt oare aceștia o fracțiune a unei clase sau o armată de rezervă pentru capital? Rasismul funcționează oare ca o ideologie autonomă a raporturilor de clasă, care autorizează reproducerea lor? Nu este el mai ales produsul acestor raporturi? Etc. Aceste discuții, la care au participat cercetători importanți ca John Rex și Robert Miles¹⁰, nu se reduc doar la cuplul „rasă și clasă”, ci trasează un ansamblu relativ clar de preocupări, o familie de dezbateri.

Tradiția inaugurată de Cox e axată pe rasismul împotriva negrilor. Nu e singura care a declanșat ancheta raportului dintre rasă și clasă. Din 1843 — o dată cu publicarea eseului tânărului Marx asupra problemei evreiești pînă la dezvoltarea nazismului în Germania, datorăm marxismului o altă perspectivă, care studiază înainte de toate participarea unei clase sau alteia la antisemitism și la progresia acestuia pînă la soluția finală. O istoriografie bogată, pe care Pierre Ayçoberry a știut să ne-o prezinte cu finețe și inteligență¹¹, ne propune, referitor la nazism, tot felul de raționamente privitoare la marele capital, la clasa muncitoare și, mai ales, la clasele mijlocii, încercînd chiar, uneori, împreună cu Nicos Poulantzas¹², să integreze în analiză ansamblul acestor grupuri sociale. Pe de altă parte, vom întâlni la Enzo Traverso o folositoare punere la

punct referitoare la dezbaterile marxiste asupra problemei evreiești, concluzia sa fiind că istoria acestei debateri este „istoria unei neînțelegeri”¹³.

Fie că este vorba despre negri sau despre evrei, există deci un corpus foarte vast de interpretări care corelează două probleme: diviziunea socială în clase și existența rasismului. Dar aceste moduri de abordare nu ne pot ajuta decât limitat în raport cu problemele pe care dorim să le punem. Grijă noastră nu este de a analiza dacă rasismul e produs direct sau indirect de capitalism; după cum nu e nici de a ști dacă clasa muncitoare este un ansamblu omogen sau eterogen de fracțiuni, dintre care unele, datorită rasismului, ar fi împinse pe treapta cea mai de jos a așa-numitei *underclass*; nu ne interesează nici să clasificăm diferitele grupuri sociale în funcție de raportarea lor la rasism sau să vedem cum funcționează acesta, eventual ca ideologie care autorizează, prin intermediul statului, reproducerea unei structuri sociale, deformând-o, în același timp, dacă e cazul. Preocuparea noastră este aceea de a studia legătura dintre două aspecte ale acțiunii sociale, două tipuri de comportament: pe de o parte, cele care țin de mișcarea socială, în sensul exact al sociologiei de acțiune, și, pe de altă parte, cele care țin de rasism.

Această abordare prezintă mai multe avantaje în raport cu formularea în termeni de „rasă și clasă”. În loc să reducem clasa la rasă sau să încercăm să le articulăm, ea ne permite mai întâi să avem în vedere condițiile care, din perspectiva mișcărilor sociale, favorizează sau nu exprimarea rasismului — fie în cadrul acestor mișcări, fie, mai pe larg, în societate; ea conduce, altfel spus, la examinarea producerii rasismului pornind de la starea actorilor sociali. Abordarea noastră ne permite apoi să nu ne pierdem în impasurile unde ne conduce în mod constant problematica „rasă și clasă”, care, cu excepția reducționismului absolut al rasei la clasă, este aproape întotdeauna în situația de a determina intervenția unor categorii exterioare acestui cuplu: de exemplu națiunea sau etnia — așa cum constată autori atât de diferiți ca Étienne Balibar sau Floya Anthias. Balibar notează că problema bazelor de clasă ale rasismului e „prost pusă” și cere să fie înlocuită cu „cea a raporturilor dintre rasism ca supliment al naționalismului și ireductibilitatea conflictului dintre clase în societate” și să se examineze „modul în care dezvoltarea rasismului deplasează conflictul dintre

clase” și-l transformă¹⁴. Anthias, după un examen aprofundat al dosarului „rasă și clasă”, vede în națiune și etnicitate „principii organizatorice centrale ale relațiilor sociale în epoca modernă”¹⁵.

Vom vorbi apoi, foarte pe larg, despre raporturile dintre națiune și rasă, sau mai degrabă dintre mișcări comunitare (incluzând mișcările naționaliste) și rasism. Dar, pentru moment, ni se pare posibil să afirmăm că perspectiva noastră ne permite, mult mai mult decât cea a anchetei „rasă și clasă”, să delimităm problemele și să vorbim despre legătura dintre rasism și societate fără ca această reflecție să fie parazitată, distrusă sau slăbită de introducerea unor elemente analitic exterioare dezbaterii. Pentru a îndepărta orice neînțelegere, să adăugăm că este vorba, pentru moment, de analiza unei dimensiuni importante, dar deosebite a rasismului, și nu de propunerea unei teorii generale a rasismului, care ar lăsa deoparte, între alte dimensiuni, rolul actorilor dominanți — pe care în mod evident nu se pune problema să-l negăm sau să-l minimalizăm.

2. Destructurarea mișcărilor sociale

O mișcare socială comportă întotdeauna două aspecte. Pe de-o parte, acțiunea sa este contraofensivă, ea se bazează pe capacitatea proprie de elaborare a unui proiect, și promovează un principiu pozitiv, o competență, o știință sau un mod de a proceda; pe de altă parte, actorul este înainte de toate în defensivă, el vorbește în numele celor mai sărmani, al celor care sînt definiți prin lipsuri, excludere, exploatare și care nu au nici un principiu pozitiv pe care să se sprijine. Experiența mișcării muncitorești este în acest caz paradigmatică¹⁶.

Pe de-o parte, anumiți muncitori se pot baza pe calificarea lor pentru a organiza o luptă în care revendicarea principală pune în discuție controlul producției industriale și al progresului de către lucrători percepuți ca paraziți sau inutili; pe de altă parte, muncitorii necalificați acționează împotriva sărăciei, a salariilor mici, a incertitudinii pe piața de muncă și se angajează în lupte în care sînt mult mai lipsiți de apărare decât muncitorii de meserie sau calificați. Mișcarea muncitorească nu e niciodată atât de puternică, de integrată, de capabilă să se situeze la nivelul la care se decid orientările cele mai generale ale vieții sociale, ca atunci cînd reușește

să îmbine mândria meseriaşilor ameninţaţi cu descalificarea şi conştiinţa proletară a muncitorilor necalificaţi, a muncitorilor fără calificare precisă şi, în mai mare măsură, a muncitorilor lipsiţi de orice calificare¹⁷.

În istoria mişcării muncitoreşti, această dorinţă de integrare s-a lovit întotdeauna de numeroase obstacole, de capacitatea patronatului de a dezbină muncitorii, de rezistenţa celor mai calificaţi de a se asocia cu simplii proletari, de divergenţele politice şi ideologice ale organizaţiilor muncitoreşti etc. Şi, printre aceste obstacole, rasismul, când există, reprezintă întotdeauna o sursă majoră de slăbiciune şi de destructurare a actorului sau o expresie a acestor fenomene.

Totuşi, în acest caz, trebuie să fim mai riguroşi şi să recunoaştem că, în dezvoltarea rasismului pe fundalul descompunerii unei mişcări sociale, nu acţionează doar o singură logică, ci două.

Prima traduce direct nonstructurarea actorului, incapacitatea sa de a integra în aceeaşi luptă elemente care se disociază şi se opun unul altuia în termeni de rasă; cea de-a doua, mai complexă, exprimă o pierdere de sens care va dispărea în ura faţă de un ţap ispăşitor total exterior actorului, nu aparţine deloc sistemului său de acţiune şi nu reprezintă nici un element disparat al acestuia. Experienţa sindicalismului american ne va permite să punem în evidenţă prima din aceste două logici; cea a sindicatului Solidarnosc, în Polonia, pe cea de-a doua.

1. Formarea sindicalismului american

În istoria mişcării muncitoreşti americane, s-a pus foarte devreme problema admiterii, sau nu, a muncitorilor negri în uniunile sindicale. Dincolo de consideraţiile morale sau umaniste şi dincolo de raţionamentele care pun accentul pe utilitatea conjuncturală, în anumite situaţii foarte precise ale lipsei de segregare, miza integrării muncitorilor negri a fost adesea descrisă în termeni de edificare a unei mişcări sociale.

Să-l ascultăm, de pildă, pe Robert Baker, vorbind în 1902, în faţa organizaţiei Central Labor Union of Brooklyn: „Cu cât lumea muncii organizate va încerca să-i reprezinte pe toţi muncitorii, organizaţi sau nu, negri sau albi, cu atât mai mari vor fi victoriile

sale, cu atât mai durabile, permanente, profitabile şi de nivel mai ridicat vor fi succesele sale. Dacă această lume va dori să-şi extindă şi să-şi întărească influenţa [...], trebuie să atace constant şi viguros privilegiul sub toate formele sale, să adopte cauza umanităţii, care este propria sa cauză, fără deosebire de rasă, culoare sau sex.”¹⁸

Totuşi, chiar dacă acesta e scopul afirmat şi dorit încă de la începuturile sindicalismului american, punerea lui în practică s-a făcut multă vreme pe baze foarte diferite.

Într-adevăr, pînă în 1935, organizaţia muncitorilor americani a fost dominată mult mai mult de segregare decît de integrare. În 1881, când a fost creat, sindicalismul alb al aşa-numitelor *craft-unions* — sindicatele pe meserii, reunite în AFL (*American Federation of Labor*) — a promovat vag principii antidiscriminatorii şi a făcut apel la morală şi raţiune: nu este oare mai bine să ai negrii de partea ta decît împotriva ta în caz de grevă? Dar, foarte repede, respingerea unei *color line* s-a atenuat, propunerile umaniste ale principalului conducător al AFL, Samuel Gompers, au lăsat locul unei politici din ce în ce mai rasiste — inclusiv în ce-l priveşte pe Gompers, a cărui argumentare, urmărind o evoluţie continuă, insistă din ce în ce mai mult asupra responsabilităţii negrilor în schimbarea atitudinii sindicatelor.

Dacă sindicatele nu-i cooptează pe negri, acest lucru nu se întâmplă oare pentru că ei trădează clasa muncitoare, sînt spărgători de grevă, acceptă salarii de mizerie şi nu sînt pregătiţi să participe la societatea urbană şi cu atât mai puţin la acţiunea sindicală? În definitiv, nu înseamnă că se exclud singuri? Raţionament pervers, despre care Robert Merton, în celebra sa analiză a mecanismului profeţiei autocreatoare, a arătat că răsturna ordinea faptelor şi crea fenomenul pe care-l denunţa: de fapt, din cauză că sînt expulzaţi în afara marilor sindicate — şi aceasta în mod masiv, pînă în 1935 —, negrii americani, care nu au altă alegere pentru a supravieţui, devin spărgători de grevă sau fac să scadă preţul forţei de muncă¹⁹. În realitate, timp de mai bine de o jumătate de secol, sindicalismul american a refuzat legătura cu masele proletare, necalificate şi de culoare, iar cele cîteva tentative pentru a veni în întîmpinarea acestei orientări au eşuat întotdeauna foarte repede.

Organizaţia Knights of Labour, creată în 1869 în ideea de a-i uni pe albi şi negri (dar care la un moment dat va refuza să-i preia

pe chinezi), cunoaște o ascensiune fulgerătoare (20 151 de membri în 1879, aproape un milion la apogeul său, în 1886), dar și un declin nu mai puțin rapid, care nu poate fi explicat doar prin violența represiunilor. În 1893, nu au mai rămas decât 200 000 de membri și există mari divergențe între albi, predominant calificați, și negri, necalificați — care părăsesc organizația masiv, în timp ce conducătorii acesteia fac apel la guvernul federal pentru a găsi fondurile necesare deportării negrilor în Africa; în 1895, organizația nu mai număra decât 20 000 de membri și, din punct de vedere istoric, experiența e încheiată.

Fondată în 1905, organizația IWW (*Industrial Workers of the World*) va face un efort mult mai impresionant. Ea promovează un sindicalism industrial — ceea ce permite asocierea, în aceleași sindicate, atât a meseriașilor, cât și a muncitorilor de orice categorie, ca și apărarea muncitorilor fără deosebire de calificare, culoare, sex sau origine națională. În ciuda unui refuz intransigent al oricărei discriminări, ascensiunea lor spectaculoasă nu duce decât la o recrutare modestă din rândul muncitorilor negri, iar la sfârșitul primului război mondial organizația se prăbușește, victimă a unei represiuni extrem de puternice (arestări și condamnări grele ale conducătorilor și activiștilor pentru „agitație” în timp de război) și, în plus, victimă a propriilor disensiuni ideologice referitoare la atitudinea care trebuia adoptată față de tînăra Uniune Sovietică și de cererile Internaționalei Comuniste.

Înainte de 1935, nici o tentativă importantă de construire a unui sindicalism deschis tuturor nu a reușit să se mențină în Statele Unite, iar eforturile negrilor pentru a-și crea propriile sindicate nu duc nici ele la realizări semnificative — cu excepția organizației *Brotherhood of Sleeping Car Porters*, lansată în 1925 de un militant socialist, A. Philip Randolph, care obține chiar din partea AFL (*American Federation of Labor*), în 1929, acceptarea acestui sindicat condus de negri. În realitate, trebuie să așteptăm anul 1935, legislația Wagner Act, foarte favorabilă sindicalismului, și constituirea CIO (*Congress of Industrial Organizations*) pentru ca mișcarea muncitorească să se orienteze, în sfârșit, în mod clar, către organizarea tuturor muncitorilor, fără discriminare, și să se deschidă permanent în fața muncitorilor negri — care sînt astăzi suprareprezentăți în mișcarea sindicală²⁰.

Deci, pînă în acel moment, sindicalismul american a fost dominat de muncitori albi, cel mai adesea calificați și cel puțin capabili să influențeze remunerațiile și piața de muncă, dar care au ținut deoparte restul muncitorilor, procedînd la o segregare masivă și chiar contribuind uneori la dezlănțuirea unor violențe rasiale — cum s-a întîmplat, în special, la East Saint Louis (Illinois) în iulie 1917, cînd, într-o situație încordată, AFL a lansat zvonuri despre sosirea iminentă a 15 000 de negri chemați de patronatul local, alimentînd (poate chiar organizînd) revolta care a făcut aproximativ patruzeci de morți în rîndul populației de culoare. Respins de sindicalismul dominant, lipsit de puterea de a-și crea propriile structuri sau preluat de sindicate fragile, care s-au destrămat repede și care au fost chiar capabile, în destrutturarea lor, să genereze un rasism care să le nege proiectul inițial — am văzut acest lucru cu Knights of Labor —, proletariatul de culoare a fost nu numai exclus din cadrul acțiunii, ci a devenit și victima acesteia.

Rasismul nu e singurul vinovat de dificultățile pe care le întîmpină mișcarea muncitorească americană în efortul ei de a se constitui integral; ca în multe alte experiențe, istoria sa nu putea fi decât cea a unei integrări dificile a unor extreme, reprezentate de muncitorii calificați și de proletari, de conștiința puternică a meseriașilor și de conștiința proletară a muncitorilor cu brațele sau asimilați. În acest caz, rasismul a constituit însă un factor puternic de dezagregare și a întîrziat considerabil integrarea celor două aspecte ale conștiinței muncitorești. În mod simetric, întărirea mișcării muncitorești americane, după marea depresiune, nu poate explica singură declinul rasismului, care se datorează de asemenea foarte mult unor schimbări importante ce au loc în special la nivelul statului. Relația directă dintre limitele mișcării sociale și rasism, în experiența americană, nu poate fi însă negată.

2. Declinul mișcării Solidarnosc

Așa cum am văzut, în faza de formare a unei mișcări sociale, rasismul e o frînă în construirea unei acțiuni capabile să-i reprezinte pe toți muncitorii și să facă apel la o societate mai umană și mai justă. La rîndul său, criza sau declinul unei mișcări sociale creează eventual un spațiu pentru afirmarea limbajului sau a com-

portamentelor rasiste. Experiența sindicatului Solidarnosc ilustrează concret acest fenomen²¹. Ea este în egală măsură un exemplu pentru procesele în care rasismul nu se fixează pe un element care ar putea constitui o mișcare socială, ci pe un țap ispășitor, care-i este aproape în întregime exterior și, în plus, e absent, sau aproape, de pe scena politică și socială generală.

În august 1980, la apariția sa, Solidarnosc este rezultatul extraordinarei apropieri istorice a trei acțiuni distincte. E o mișcare socială totală — expresie, în același timp, a unei acțiuni muncitorești, sindicaliste, a unei afirmări naționale și a unei lupte politice pentru obținerea de drepturi și libertăți democratice²². În momentul în care se întâlnesc, aceste trei componente nu lasă loc nici unui tip de antisemitism. Desigur, nu mai există decât câteva mii de evrei în Polonia, țară care număra aproximativ trei milioane înainte de război; această remarcă nu e însă suficientă, căci un antisemitism fără evrei s-a exprimat adesea înainte de 1980 și se va manifesta din nou mai târziu, după cum vom vedea.

De fapt, în 1980, totul militează pentru ca și cea mai mică tentație antisemită să pară neverosimilă în cadrul noului sindicat. Muncitorii polonezi au fost multă vreme considerați o masă fără capacitate de acțiune și au evoluat cel mai adesea într-o cultură populară ostilă evreilor, poporul „deicid” căruia mulți îi reproșau că a contribuit la instaurarea comunismului și apoi la organizarea sa. Adversarul lor nu e însă evreul mitic, complet expulzat de fapt din sfera puterii în timpul „epurărilor” care au culminat în 1968, ci partidul la putere, identificat în mod clar.

Proiectul democratic al mișcării, care datorează mult angajării intelectualilor în luptă, este și el cu totul străin oricărei uri rasiale. În sfârșit, componența națională a acțiunii, indisociabilă de un catolicism puternic și foarte pregnant, pare extrem de îndepărtată de antisemitismul care a însoțit, în general, în Polonia, atât limbajul religios, cât și pe cel național. Biserica poloneză, începând de la Vatican II și, mai mult, de la alegerea cardinalului Wojtyła ca papă, a renunțat la antiiudaism și a marcat, de douăzeci de ani încoace, o distanță crescândă față de orice tematică antisemită. De fapt, dacă antisemitismul este prezent în Polonia anului 1980, aceasta se întâmplă în special în anumite sectoare ale puterii sau apropiate de putere, în câteva cercuri catolice extrem de marginale și fără nici o putere asupra mișcării sociale care ia naștere.

Cu toate astea, la capătul unui an, această imagine nu mai poate fi menținută. Primele semne ale unei schimbări de climat sînt perceptibile la congresul sindicatului Solidarnosc, în septembrie 1981; în lunile care urmează, acestea se precizează, în special, datorită afacerii Jurczyk — după numele unui important conducător al mișcării, figură istorică a luptelor muncitorești din 1970 de la Szczecin, care, în noiembrie, ține cuvîntări publice în care cere să fie spînzurați conducătorii comuniști și evreii care conduc țara.

Dincolo de acest episod, în realitate e vorba despre un început de destructurare a mișcării care se schițează în acel moment și care se va preciza în perioada de clandestinitate și, mai mult, în noua eră poloneză, în 1989, cînd sindicatul va reîntra în legalitate, iar Polonia își va putea afirma independența politică. Într-adevăr, încă din toamna anului 1981, are loc o disociere, cerută de criza economică și blocajul politic, disociere prin care se exprimă tendințele de sciziune promovate de latura cea mai defensivă a actorului. Exasperați de penuria alimentară sau de imposibilitatea crescîndă de a asigura producția în uzine, din ce în ce mai mulți oameni acuză sindicalismul negociator al lui Lech Walesa; naționalismul devine din ce în ce mai dur, face din ce în ce mai mult apel la identitate, la ființa polonezilor, la omogenitate și, în același timp, uneori, la o revenire la ordine și la o manifestare mai autoritară a puterii. Mișcarea muncitorească de sciziune și naționalismul se conjugă pentru a da naștere unui populism întunecat, încărcat de o critică din ce în ce mai ostilă față de intelectuali și de conducătorii politici ai mișcării cei mai legați de tematica sa democratică; în această destructurare, care reflectă deja o reală slăbiciune a actorului, se deschide spațiul necesar unui antisemitism difuz, specific atât unei baze exasperate și radicalizate — fața nevăzută a mișcării —, cât și unor ideologi hipernaționaliști — „adevărați polonezi” a căror importanță nu va înceta să crească pe parcursul anilor optzeci. Acești populiști regăsesc calea unui catolicism conservator simbolizat de prelatul Poloniei, Monseniorul Glemp, care, în 1989, va deveni celebru în cronicile internaționale prin declarațiile sale antisemite referitoare la minăstirea carmelită de la Auschwitz.

Zece ani după formarea unei mișcări sociale totale, apele s-au separat în Polonia, și problema evreiască obsedează din nou țara, intrată în era post-Solidarnosc. Antisemitismul desemnează, mai mult ca niciodată, un dușman mitic: cei cîțiva evrei care exercită

o oarecare responsabilitate în viața politică, intelectuală sau sindicală, extrem de puțin numeroși dar adesea vizați, și evreii cosmopoliti, prezenți în toată lumea occidentală și care dețin pârghiile de comandă, banii, puterea politică, mijloacele de informație. Aderarea la Solidarnosc se tradusese prin îndepărtarea oricărei tentații antisemite; declinul său, oricât ar fi de relativ, produce efectul invers: creșterea difuză, dar pe care toți observatorii o pot percepe cu ușurință, a unui antisemitism care ocupă spațiul lăsat liber de mișcarea socială.

Experiențele care au fost evocate sînt reprezentative din două puncte de vedere. Ambele ilustrează mai întîi ipoteza noastră asupra unei legături între mișcările sociale și rasism. Rasismul manifestat de muncitorii albi americani împotriva negrilor acționează în amonte, în faza de formare a mișcării sociale; antisemitismul se desfășoară în aval, în faza de slăbire a mișcării Solidarnosc. În ambele cazuri însă, e vorba despre același fenomen. Aceste două experiențe istorice arată de asemenea că destrucurării unei mișcări sociale i se pot asocia două tipuri de rasism fundamental diferite. Într-una din aceste experiențe, grupul-victimă este implicat în acțiune, sau ar putea fi și aspiră la aceasta; în cealaltă, ura manifestată vizează un grup în mare parte străin actorului și chiar fără o prea mare existență concretă pe scena interioară respectivă. În sfîrșit, în prima experiență, domină o logică de inferiorizare, asociată unei logici de diferențiere și excludere, în timp ce, în cea de-a doua, vom întîlni doar o logică de tip diferențialist.

Două imagini ale rasismului

În măsura în care decurge din slăbirea sau descompunerea unei mișcări sociale, rasismul nu e doar o consecință a acesteia cu totul disociată de ea în conținut. Semnificațiile pe care le exprimă păstrează o legătură cu sensul care se pierde, și nu sînt în întregime străine de acele raporturi în care unul din poli este mișcarea socială. Ele denaturează însă această legătură, inventează raporturi noi, mitice, distorsionează sau răstoarnă reperele mișcării sociale; sindicaliștii albi americani, în acțiunea lor împotriva negrilor, vorbesc despre trădare față de clasa muncitoare; antisemitismul care ia naștere în cadrul mișcării Solidarnosc denunță puterea sau dominația evreilor, cauză a nenorocirilor și eșecurilor mișcării, dușmani ai cauzei. În acest caz, tematica rasismului se îndepărtează de cea a mișcării sociale, pe care nu o ignoră, ci mai degrabă o deformează. De aceea, poate fi concepută ca o negare a acestui fenomen și, din acel moment, trimite la noțiunea de antimiscare socială.

1. Noțiunea de antimiscare socială

O antimiscare socială nu este exact imaginea răsturnată a unei mișcări sociale. Ea prezintă aceleași elemente esențiale, dar chinuite și transformate considerabil, pe care îi este imposibil să le integreze în acțiune — ceea ce se traduce fie printr-o disociere a acestor elemente, fie prin fuzionarea lor.

Noțiunea, pe care o împrumută de la Alain Touraine¹, este o construcție analitică ce explică, pe de o parte, cele trei principii constitutive ale actorului și, pe de alta, modalitățile lor de asociere. În antimiscarea socială:

— identitatea socială a actorului este înlocuită de raportarea la o ființă, o esență sau natură anume, de identificarea cu o categorie culturală, morală sau religioasă — forțele binelui, justiția — sau cu o imagine socială mitică — clasa muncitoare, de exemplu, deși aceasta nu există sau nu se regăsește deloc în limbajul actorului. În cazul rasismului, actorul nu acționează în numele muncitorilor, al părinților elevilor sau al vreunei alte categorii sociale; el devine expresia unei rase — care, la rândul ei, le exclude din umanitate pe celelalte sau le consideră inferioare;

— imaginea unui adversar social, care constituie principiul de opoziție într-o mișcare socială, se dizolvă pentru a lăsa locul unei duble reprezentări. Într-adevăr, în acest caz, actorul se poate opune fie unui inamic, împotriva căruia trebuie dus un război implacabil, fie unui sistem abstract, oarecum nedeterminat, mai mult sau mai puțin mitic. Aici, Celălalt nu mai este un actor real și e fie naturalizat și obiectivat, fie identificat cu un principiu metasocial — cum ar fi răul, diavolul, decadența. Dincolo de faptul că e bănuț că organizează în permanență comploturi, că manipulează în secret puterea, că-l subminează pe actor prin procedee malefice și misterioase, el devine extrem de îndepărtat, insesizabil sau, din contră, foarte apropiat, foarte concret, dar, în acest caz, redus la o categorie non- sau infraumană — ceea ce permite ținerea sa la distanță, identificarea sa cu animalitatea sau trecerea la violența devastatoare. Astfel, rasismul conduce la ideea că Celălalt constituie o amenințare, că e nefast și că trebuie dusă cu el o luptă fără milă;

— în sfârșit, o dată cu antimișcarea socială, nu mai există conflict în jurul unei mize comune pentru adversar și actor, nu mai există nici măcar aceeași concepție despre istoricitate, nu se mai folosește același limbaj cu adversarul pentru a lupta cu el, dispare conștiința de a acționa pentru controlul sau pilotarea aceluiasi ansamblu de resurse. Nu mai există, de exemplu, ideea, comună mișcării muncitorești și patronatului, că progresul și industria merg împreună și trebuie dirijate, fiecare acționând în acest scop. Actorul se închide în propriul său teren și consideră că nu există altă istoricitate pozitivă decât a sa; el se definește prin sciziune, distanțare și închidere în sine însuși, și nu prin apartenență la aceeași comunitate cu cei cărora li se opune. El devine sectar sau războinic; neagă, în ce-l privește, ideea unui conflict structural, a unui raport social; constituie o forță de schimbare istorică sau refuză orice co-

municare cu exteriorul; proiectele sale nu mai vizează societatea în care trăiește, ci constituirea unei unități sociale omogene, purificate. Din acest punct de vedere, sub forme mai mult sau mai puțin accentuate, rasismul face apel la izolarea sau eliminarea celor care nu depind de o istoricitate definită pe baza proprietăților rasei — percepute și ele ca indisociabile de o anume cultură și istorie.

O antimișcare socială are mai multe trăsături specifice: incapacitatea de a articula sau de a integra în aceeași acțiune cele trei principii care au fost prezentate mai sus: faptul că nu are capacitatea să reprezinte o categorie socială anume și o concepție generală și liberatoare a societății; faptul că nu mai recunoaște o miză comună pentru adversar și pentru sine însuși; și chiar, pur și simplu, faptul că nu acceptă tensiuni și dezbateri interne. Așa cum vom vedea referitor la rasism, acesta fie se contractă în imagini parțiale și pervertite ale mișcării sociale, fie se constituie ca entitate totalizatoare, care construiește un sistem de acțiune imaginar — substituit ireal și eventual distrugător al unor raporturi sociale pierdute, refuzate sau imposibile.

2. Rasism parțial, rasism total

Între descompunerea totală a unei mișcări sociale sau chiar criza sa profundă și apogeul său, există situații intermediare, propice unui rasism care reprezintă latura întunecată a acestuia și care corespunde, mai precis, unei antimișcări parțiale.

Această situație implică o existență simultană a două logici care traduc destrămarea sistemului de acțiune. Pe de o parte, actorul rămâne angajat în raporturi sociale, într-un conflict care-l opune unui adversar identificat cu precizie, dar, pe de altă parte, el se implică în practici și discursuri rasiste care evocă mai degrabă o situație de concurență decât de conflict. Coexistența celor două logici poate dura cât timp mișcarea socială își menține o anumită capacitate de acțiune, fără să atingă însă un nivel ridicat al proiectului și integrării. Ea va avea ca efect limitarea reciprocă a celor două logici. Această coexistență devine mult mai perceptibilă dacă luăm în considerație principiul de identificare al actorului.

Dacă acesta din urmă nu poate sau este incapabil să acționeze în numele tuturor celor care sînt supuși unor forme comparabile

sau complementare de dominare, dacă se hotărăște să nu apere și să nu promoveze decât interese particulare, asta e pentru că recunoaște sau introduce un clivaj chiar în rîndul populației pe care vrea s-o reprezinte. El continuă, desigur, să fie purtătorul cererilor și revendicărilor sociale, dar lupta sa încetează, pe baza unor criterii nesociale, în momentul în care ar putea implica fracțiunea, circumscrisă rasial, a grupului de care aparține. În acest caz, el îi distinge rasial pe cei față de care nu se poate deosebi din punct de vedere social, datorită poziției lor în cadrul unor relații de dominare. Deși aceștia ar fi trebuit sau ar fi putut să îi fie aliați într-o luptă comună, el îi ignoră și, mai mult decât atât, îi respinge și îi combate.

În acest caz, identitatea actorului se fragmentează și se transformă. Pe de-o parte, ea se fărâmițează în subidentități care acoperă tot atâtea interese particulare, încă sociale, dar fără valoare generală sau universală și, pe de altă parte, generează o definiție care, de data aceasta, nu mai poate fi socială, și devine rasială și rasistă. Astfel, în mișcarea muncitorească, în special, rasismul poate fi situat la confluența unor cereri categoricale sau corporatiste și a efortului de excludere a anumitor grupuri circumscrise rasial — negrii, de pildă — din sistemul în care aceste cereri pot fi formulate.

Vorbind mai pe larg despre antimiscarea parțială, vom spune că apare într-un proces de dedublare, în care actorul, pe de o parte, menține imaginea atenuată a unei identități și a unui adversar social și conștiința de a fi angajat într-un raport de dominare, iar, pe de altă parte, în numele rasei, se consacră unor practici de concurență pe anumite piețe — în special, piața muncii și a locuințelor —, unde, în locul acțiunii, apar strategii individuale și presiuni colective, eventual violente și susceptibile de a fi transcrise la nivel politic. În acest caz, deși asociază aceste două caracteristici, rasismul mai degrabă inegalitar decât diferențialist, mai ales dacă promotorii săi pot menține o superioritate socială, economică sau de organizare — dacă pot dispune, bunăoară, de monopolul muncii calificate, lăsînd grupului circumscris rasial munca monotonă, murdă sau dificilă. El nu implică în mod necesar un reper intermediar comun — național sau religios, de exemplu — la care Celălalt ar putea foarte bine să adere. El este dovada unei destructurări parțiale a actorului, dovada unei dedublări care permite multe oscilații

de conjunctură, în cadrul mișcării sau al antimiscării, al conflictului social sau al urii și al refuzului rasial.

Dar, cînd mișcarea socială cunoaște un declin ineluctabil sau cînd se află într-o criză destul de puternică pentru ca să-și piardă orice sens în ochii unora dintre protagoniștii săi, acest fenomen de dedublare lasă locul unui vid social. În aceste condiții, actorul se comportă ca și cum ar fi lipsit de orice posibilitate de ancorare într-un raport social; comportamentele sale nu găsesc, sau nu mai găsesc, reperele care puteau, pînă în acel moment, să orienteze acțiunea. El nu mai este, ca în situația precedentă, instalat la jumătatea drumului, sfîșiat între două sisteme de acțiune, participînd în același timp la un conflict social și la o piață; nu mai este înscris într-un cîmp social conflictual sau aceasta nu mai are sens pentru el. Și, printre diferitele scenarii posibile — apatie, individualism de consum, de pildă —, apare cel al formării unui rasism care reconstruiește, într-un mod imaginar, un sistem de acțiune fictiv, care se va substitui sistemului social slăbit. Această construcție impresionantă trece mai întîi prin redefinirea adversarului, care devine un dușman asimilat răului; ea nu mai angajează actorul într-un conflict, ci-l orientează către limbaje ale izolării, sciziunii, chiar ale violenței și se bazează pe o reformulare a identității sale, care nu mai poate fi fragmentată sau dedublă — ca în cazul precedent —, dar care, debarasată de orice referință socială, capătă un aspect evident comunitar, anterior sau simultan celui rasial. Rasismul, în acest caz, e nelimitat. El nu înscrie actorul pe o piață sau în relații de concurență cu cei care au aceeași condiție socială ori una apropiată de a lui; el părăsește acest tip de realitate pentru a pune bazele unui nou spațiu, dominat de urmărirea înverșunată a unui țap ispășitor. Acest tip de rasism e mai degrabă diferențialist decât inegalitarist și, tot în același sens, e total, la fel ca mișcarea din care a provenit, în timp ce în situația precedentă era numai parțial.

3. Rasism, mișcări sociale și structură socială

N-ar trebui să deducem din rîndurile de mai sus ideea că sursa unică a expansiunii rasismului rezidă în destructurarea mișcărilor sociale. Acest fenomen, deloc excepțional, nu comandă în mod di-

rect — ba dimpotrivă — principalele manifestări ale rasismului, după cum nici figurile nefericite sau neputincioase ale unei mișcări, devenite antimișcare socială, nu reprezintă majoritatea celor prezenți în acțiunea sau gândirea rasistă. Cu toate acestea, trebuie să continuăm să explorăm ideea unei legături între mișcările sociale, antimișcări și rasism.

O mișcare socială, când e puternică și are un scop înalt — așa cum a fost mișcarea muncitorească în societățile occidentale pînă în anii șaizeci —, nu dispune doar de o mare capacitate de mobilizare a acelora care se recunosc de la început în această mișcare, pentru că trăiesc intens dominația împotriva căreia se ridică. Dincolo de protagoniștii săi nemijlociți, ea structurează o multitudine de comportamente organizate mult dincolo de domeniul ei strict de acțiune, cărora le conferă un sens. Astfel, mișcarea muncitorească, pretutindeni unde a fost o realitate de primă importanță, a reprezentat criteriul de referință pentru tot felul de actori mobilizați în cartiere, universități, mișcări culturale sau sportive, în numele femeilor, al consumatorilor, al utilizatorilor, ca și în numele unor proiecte politice reformatoare sau revoluționare și, adesea, chiar al unor mari principii — dreptatea, democrația —, fără ca acești actori — și lista nu este exhaustivă — să fie obligați să se recunoască în mod necesar într-o identitate socială muncitorească. Și, când o figură atît de importantă apune, când referința pe care aceasta o reprezintă devine din ce în ce mai artificială sau ideologică, actorii cărora ea le-a oferit un teren comun de acțiune se simt orfani, puterea lor scade, își pierde capacitatea de a-și integra activitatea specifică într-o luptă mai generală, pierde de asemenea un operator politic care le dădea posibilitatea de a fi parte integrantă a relațiilor care structurează întreaga viață socială.

Prin aceasta, slăbiciunea, descompunerea sau absența mișcărilor sociale exercită efecte considerabile, deși indirecte, asupra rasismului, mai ales în mediile populare.

1. Rasism și excludere socială

O primă ilustrare a acestui fenomen se referă la lumea celor excluși și ne este dată de experiența, evocată deja în capitolul 7, a așa-numitei *underclass* pe care o formează negrii din „hiperghe-

tourile“ americane. Aceștia nu sînt în măsură să mobilizeze resursele necesare pentru o acțiune colectivă și chiar o acțiune de tipul *Black Power*, exemplară și în același timp violentă, li se pare interzisă.

Cînd au venit din Sud, atrași de lumea orașului și a industriei, mai ales începînd din 1910 sau 1915, negrii americani, chiar res-integranți a clasei muncitoare. Ei puteau exercita o presiune socială, puteau să se facă ascultați de anumiți sindicaliști, puteau face apel la o mișcare muncitorească, puteau să ceară ca soarta lor să nu fie disociată de a celorlalți muncitori. Chiar extrem de săraci, ei nu erau marginalizați, puteau da un sens social cererilor lor. Astăzi, cei care trăiesc în hiperghetouri aparțin unui univers care s-a desprins de restul societății — inclusiv de mica burghezie de culoare, așa cum arată Wilson²; la limită, ei pot să se omoare între ei, să se autodistrugă prin droguri și printr-o delincvență circumscrisă în mare măsură propriului lor spațiu, să se cufunde în mizerie; nu mai dispun de releele, simbolice, dar, în egală măsură, politice și organizate — oricît ar fi fost acestea de insuficiente —, puse la dispoziție de mișcarea muncitorească, sau, pur și simplu, de dorința de a participa la această mișcare. Descompunerea mișcării, al cărei apogeu se situează cu certitudine între anii treizeci și cincizeci sau șaizeci, face să fie mai acută ca niciodată combinația dintre rasism și excluderea socio-economică; ea permite păturilor populare albe să se descurce mai bine în formidabila dualizare care le desparte, de-acum înainte, de masele de culoare, care trăiesc în mizerie, ținute de-o parte, lăsate să se descurce singure, sau, în cel mai bun caz, cu un ajutor social și pentru care, în mod paradoxal, problema rasismului a devenit secundară, atît de tare primează excluderea socială și dificultățile economice. Altfel spus: atîta timp cît a existat o mișcare muncitorească, condițiile de expansiune ale rasismului împotriva negrilor erau limitate de scopul unei acțiuni colective care-i reunea pe toți muncitorii, fără deosebire de rasă. Începînd din momentul în care aceasta s-a descompus, milioane de negri — și nu numai ei — au fost definiți prin mizerie, prin munca subcalificată sau prin imposibilitatea de a munci, prin închiderea în spațiile imense ale hiperghetoului, total segregati și excluși, fără să participe la dezbaterile și conflictele sociale ale țării, victime ale unei mutații industriale și urbane în care s-a operat o selecție evi-

dent rasistă. Mișcarea socială a putut, timp de câteva zeci de ani, să alimenteze o speranță — dar și o anume realitate — a unei integrări socio-economice mai puternice decât rasismul; o dată cu declinul său istoric, proiectul de integrare socială pierde mult din importanță în fața unei segregări totale, rasiale și sociale.

2. Derivele păturilor mijlocii

O a doua ilustrare a fenomenului care ne interesează se referă la păturile mijlocii în sens larg; experiența franceză contemporană constituie în acest caz un exemplu deosebit de semnificativ.

În Franța, ca pretutindeni în lumea occidentală, păturile mijlocii reprezintă un imens ansamblu, foarte eterogen, a cărui intervenție politică și culturală este de o importanță considerabilă. Până în anii șaptezeci, când viața politică și socială se organiza în jurul conflictului central dintre mișcarea muncitorească și patroni, păturile mijlocii păreau polarizate, determinate să se situeze în raport cu cei doi adversari sociali care structurau societatea prin lupta lor; în perioada respectivă, o literatură abundentă, în general de inspirație marxistă, a încercat să explice acest fenomen de polarizare³. Nimic nu ne dă dreptul să spunem că, în acel moment, păturile mijlocii erau, fundamental, mai mult sau mai puțin rasiste decât astăzi. Aceste clase participau însă la organizarea unor dezbateri comandate de imaginea unei diviziuni sociale, iar implicarea lor politică era în mare măsură determinată de aceasta. Active politic și cultural, ele luau parte la acțiunea publică despre care vorbește Albert Hirschman⁴, iar obsesia lor nu era, desigur, prezența unei imigrări, care, deja masivă, se definea la vremea respectivă în termeni de muncă, și nu de populare.

Criza societății industriale și, mai ales, declinul mișcării muncitorești le-au demobilizat însă și pe ele în asemenea măsură, încât mulți, urmărind cu atenție acest vast ansamblu de categorii sociale — dar numai pe acesta —, au crezut că pot să vorbească despre un vid social, despre narcisism și individualism generalizat. În câțiva ani, într-adevăr, păturile mijlocii au părut că se dezinteresează definitiv de orice angajament colectiv de importanță generală și au basculat în simpla căutare a fericirii individuale. Descompunerea conflictului care structura societatea a propulsat aceste clase

într-un nou univers, în care problema lor nu mai putea fi aceea de a se situa în raport cu principiul general de organizare, ci pe scara stratificării sociale. La fel de îndepărtate de lumea puterii, ca și de cea a exclușilor, ele par să aparțină unei societăți definite pentru moment mai degrabă prin participarea la consum, prin mobilitate, prin șansele de afirmare și riscul de cădere. Trecerea de la o societate de clasă la o societate de stratificare și excludere, ca și urmările noilor mișcări sociale — la care aceste clase au participat în mare măsură în anii șaptezeci — s-au tradus, în ce le privește, prin tot felul de efecte, mai mult sau mai puțin legate de poziția lor relativă pe scara socială. Dintre aceste efecte, cel mai mult ne interesează deschiderea unui spațiu mai amplu pentru atitudini și comportamente care tind către rasism sau care se apropie de acesta. Pe de-o parte, păturile mijlocii și chiar păturile populare cele mai puțin sărace au vrut să se demarce nu atât de sărăcie sau de lumea muncitorească, cât de imigrare, ea însăși percepută din ce în ce mai mult ca o amenințare etnică și religioasă. Ele au părăsit anumite cartiere și au populat periferii omogene, au recurs la școli particulare sau la derogări, bazate adesea pe eludarea legii pentru a-și scoate copiii din instituțiile cu o mare densitate de imigranți, inițiind o segregare socială și etnică purtând ea însăși amprenta unui anumit rasism. Pe de altă parte, în criza politică generată de declinul societății industriale și de forțele politice care o reprezentau, aceste clase au contribuit, indirect, la afirmarea unei forme de populism, reprezentat înainte de toate de Frontul Național — partid în care atât rasismul, cât și antisemitismul își găsesc locul.

Acest populism nu este în mod necesar promovat de cei ce au dezvoltat strategii individuale care conduc la o segregare de fapt; într-un mod mult mai evident, el este expresia celor lipsiți de resurse care să permită astfel de strategii — care văd, de exemplu, cum se deteriorează cartierul în care locuiesc sau care ajung să trăiască într-un mediu urban degradat. Populismul traduce imposibilitatea de a împiedica pierderea reperelor oferite de societatea industrială clasică, altfel decât prin reconstituirea altora, noi, pe o bază xenofobă și care circumscrie rasial⁵.

Nici în acest caz nu există doar o singură logică în acțiune, ci două. Prima, de segregare, ține deoparte o populație circumscriasă rasial, evită coabitarea, marchează o distanță față de cei care prezintă atât căderea socială, cât și alte rase. Cea de a doua definește

grupul circumscris rasial și, în primul rând, populațiile de origine maghrebină, ca amenințare și ca țap ispășitor. Aceste două logici interferează constant și sînt greu de separat concret. Ele sînt însă distincte, iar diferența între ele este de același ordin cu cea dintre rasismul parțial și rasismul total.

4. Cele două moduri de producere socială a rasismului

Așadar, noțiunea de mișcare și antimișcare socială permit înțelegerea unei eventuale extinderi a rasismului mult dincolo de actorii cel mai direct implicați. Ele permit, de asemenea, să distingem în mod clar două moduri, fundamental diferite, de producere socială a rasismului, pe care am început deja să le reperăm examinînd tema prejudecății (capitolul 6) sau experiențele concrete ale sindicalismului american sau polonez (capitolul 9).

Pe de-o parte, rasismul apare ca o pervertire a raporturilor sociale, o formă degradată de comportamente sociale al căror domeniu este cu atît mai vast cu cît societatea respectivă nu este puternic structurată pe baza unei mișcări sociale. Aceasta implică îndeplinirea unor condiții legate, pe de o parte, de grupul care circumscrie rasial, iar, pe de alta, de grupul circumscris rasial. În acest caz, grupul care circumscrie rasial trebuie într-adevăr să dispună de resurse ce rămîn sociale, de o capacitate de acțiune — individuală sau colectivă — legată de mijloace economice sau politice, de un statut, chiar amenințat, sau de anumite trepte ale libertății de a recurge la violență, de o anumită toleranță sau permisivitate în cadrul sistemului politic și al instituțiilor. Comportamentele rasiste găsesc un teren favorabil în existența piețelor unde prezența acestor resurse e adesea suficientă pentru a asigura discriminarea, pentru a impune inferiorizarea Celuilalt la locul de muncă sau în procesul muncii ori în segregarea sa urbană sau școlară.

Toate acestea sînt posibile în egală măsură începînd din momentul în care grupul-victimă prezintă anumite caracteristici care țin de ceea ce John Dollard a numit „vizibilitatea” — cu alte cuvinte, existența unor trăsături fizice sau culturale prin care să poată fi identificat cu ușurință orice individ ce aparține populației circumscrise rasial⁶.

Pe de altă parte, rasismul apare ca o construcție total imaginară a unui sistem de acțiune, invenție delirantă a raporturilor dintre rase, deplasarea radicală a unei scene concrete, reale, către o scenă fictivă, ordine naturală sau cosmică în care aceasta se orientează spre un țap ispășitor.

Și aici, această deplasare implică anumite resurse, care sînt însă mai degrabă simbolice, istorice și culturale decît sociale; ea trece printr-o definiție comunitară a actorului — cel mai adesea, națiunea — prin activarea sau reactivarea unor mituri ancorate într-o istorie a cărei vechime poate fi considerabilă — cum este cazul antiindianismului.

Nici în acest caz, alegerea țapului ispășitor nu e rezultatul întâmplării sau al conjuncturii, cel puțin pentru experiențele care dobîndesc o anumită stabilitate în timp (mai ales ura împotriva evreilor sau a țiganilor). După părerea lui Gordon W. Allport, această alegere se datorează în mare măsură unor factori istorici și culturali specifici grupului-victimă; conform afirmațiilor lui Yves Chevalier referitoare la antisemitism, ea se bazează pe faptul că evreii sînt „un grup minoritar purtător al unei identități specifice, dispersați geografic, ocupînd în general poziții economice parțial distincte — și din ce în ce mai distincte —, grup ce a întreținut multă vreme cu puterea publică relații care nu erau lipsite de ambiguitate”⁷.

Aceste două moduri de producere socială a rasismului ne trimit, deși imperfect, la opoziția deja stabilită dintre rasismul diferențialist și rasismul inegalitar⁸; ele sînt suficient de apropiate ca să putem asocia rasismul parțial și rasismul cu dominantă inegalitară, pe de o parte, și rasismul total și rasismul cu dominantă diferențialistă, de cealaltă parte. În anumite cazuri, acestea se succed ca și cum mai ales epuizarea sau imposibilitatea unui rasism parțial ar deschiide trecerea către un rasism total. Astfel, de exemplu, gruparea skinheads a apărut mai întîi ca o exprimare descompusă a mișcării muncitorești britanice, formă fără conținut social, desprinsă de orice conflict de clasă, impregnată încă de o anumită cultură muncitorească și încărcată de o furie care a depășit foarte repede rasismul parțial anti-„Blacks” și, mai ales, anti-asiațici — atît de frecvent la muncitorii albi — pentru a se transforma, într-un spațiu devenit european, într-un rasism total, de inspirație neonazistă, fără nici o legătură nici cu acțiunea muncitorească, nici cu strategiile de pe piețele locurilor de muncă sau ale locuințelor. În alte cazuri, ne

aflăm mai degrabă într-o zonă intermediară, unde se amestecă tentația de menținere a unei ordini sociale în care rasismul parțial își are locul său și tinde către un rasism total. Figura „albului sărman” corespunde destul de bine acestei zone — fie că e vorba despre violențele barbare ale linșajului popular în Statele Unite pînă în anii douăzeci sau, în cazul Franței contemporane, despre populismul infrarasist în care actorul oscilează între dorința de a-i menține pe imigranți într-o stare de subordonare și inferioritate și chemarea plină de ură la expulzarea lor.

Toate acestea ne conduc la o ultimă remarcă, și anume că nu trebuie să confundăm cele două moduri de producere socială a rasismului — prezentate mai sus și care corespund unor categorii analitice — cu fenomene istorice care pot foarte bine, în ansamblu, să depindă mai mult de unul sau de celălalt din moduri, dar și de amîndouă, cu variații în timp și spațiu ce ar putea atinge o amplitudine considerabilă. Chiar dacă a fost cel mai adesea asociat, în istorie, unor practici de dominare și unei logici inegalitare sau parțiale, rasismul împotriva negrilor presupune de asemenea — am văzut acest lucru în cazul „albilor sărmani” — o dimensiune diferențialistă apropiată de rasismul total. În mod simetric, antisemitismul nu merită întotdeauna, sau nu merită în mod exclusiv, să fie inclus într-o logică a rasismului total. Astfel, Jacob Katz, într-un text viguros, a atacat trei tipuri de explicații — considerate de el socio-politice, psihanalitice și ideologice — care, conform lui, au în comun ignorarea conflictelor reale dintre evrei și neevrei⁹. Katz explică existența a trei moduri de separare a antisemitismului de legătura sa cu evreii reali, concreți: primul constă în a vedea în aceasta o deplasare a protestului social asupra unui grup mai ușor de atins decît adevărații responsabili; cel de-al doilea, ilustrat în cartea lui Saul Friedländer despre antisemitismul nazist¹⁰, reduce fenomenul la o psihoză colectivă; cel de-al treilea pune accentul pe forța ideologiei rasiale, făcînd abstracție de existența evreilor. Este adevărat că, oricît de fictiv ar putea să pară, antisemitismul se dezvoltă în general în situații în care iudaismul are o anumită realitate, în care evreii formează colectivități mai mult sau mai puțin vizibile, în care unii dintre ei ocupă poziții economice, sociale, politice sau culturale și că antisemitismul fără evrei este un caz-limită excepțional în istorie, care nu este întîlnit decît în Europa centrală comunistă sau postcomunistă¹¹ și, mult mai puțin, în

Japonia contemporană. Este exact că, în anumite cazuri, antisemitismul — pentru a menține același mod de exprimare — aparține unui rasism parțial — ceea ce demonstrează foarte bine, de pildă, Viktor Karády și István Kemény referitor la Ungaria dintre cele două războaie, unde afirmarea antisemitismului are loc pe fundalul concurenței cu evreii pe piața de muncă și pe cea a educației¹². Foarte adesea însă, riscăm să trecem pe lângă faptul esențial dacă rămînem insensibili la funcția imaginară și simbolică pe care o îndeplinesc evreii și la logica diferențialistă care respinge orice conflict și chiar orice concurență pe piețe, recurgînd la izolarea și distrugerea lor. Antisemitismul, în formele sale istorice, asociază curent cele două logici fundamentale ale rasismului; dacă el ocupă însă un loc atît de important în istorie, asta se datorează, cu siguranță, mult mai mult expulzărilor și masacrelor dezlănțuite, decît raporturilor inegalitare, pe care însă foarte des le-a însoțit sau le-a justificat rațional.

Identitate comunitară și rasism

Se întâmplă rar ca un act sau un discurs rasist, oricât ar putea părea de izolat, să nu facă apel la o comunitate de apartenență în care rasa e asociată, într-un fel sau altul, cu alte repere de identitate.

Din acest punct de vedere, în lumea modernă, națiunea constituie o categorie care nu poate fi eludată, chiar dacă nu e în mod necesar legată, prin aceeași substanță, de o formă de rasism mai curînd diferențialist decît inegalitar, care consolidează sau însoțește apărarea națiunii împotriva unei amenințări exterioare, afirmarea sau purificarea ei. Într-o primă aproximație însă, și alte tipuri de comunități par să ne solicite atenția.

Una dintre acestea poate fi religia și, mai ales, creștinismul, care a jucat un rol considerabil în expansiunea colonială a Europei și a alimentat practici adesea rasiste cu mult înaintea instalării recunoscute a fenomenului. N-a fost oare nevoie, printre alte intervenții, de implicarea vehementă a lui Las Casas pentru recunoașterea ca oameni a indienilor de pe continentul american, căroro Biserica și puterea ezitau să le recunoască existența sufletului? Și, pentru a nu părăsi Spania în „vremea Inchiziției” și „la ora fatalității sale”, cum spune Léon Poliakov¹, oare nu aceeași alianță dintre Biserică și putere a inventat, prin regulamentele privind „puritatea sîngelui”, prima versiune cu adevărat politică și biologică a ceea ce, pînă în secolul al XV-lea era mai mult un antiudaism ușor biologizant decît un rasism propriu zis? Căci sîngele evreiesc — explică un polemist din secolul al XVI-lea, citat de Charles Amiel — chiar în cantitate infimă, corupe individul; el este *quasi venenum* (ca o otravă)²!

Un alt tip de comunitate poate fi etnia (*ethnicity*, pentru anglosaxoni) referitor la care numeroși autori, începînd cu anii șaptezeci, vorbesc despre o renaștere — ceea ce traduce eșecul gîndirii evo-

luționiste și pe cel al ideii că modernizarea și industrializarea ar trebui să dizolve ineluctabil acest tip de particularism. Etnia și rasa sînt atît de strîns legate pentru mulți cercetători și specialiști, încît găsim cei doi termeni asociați curent în mai multe titluri de lucrări recente, în cel al unei reviste importante sau în denumirea unuia din comitetele de cercetare ale Asociației Internaționale de Sociologie³. Cu toate acestea, noțiunea de etnie este problematică din multe puncte de vedere. Nu este întotdeauna foarte clar ce deosebește etnia de națiune, chiar dacă Max Weber îi conferă acesteia din urmă un caracter politic pe care refuză să-l acorde etniei. Avem uneori senzația, am văzut acest lucru, că, vorbind despre etnie, permitem introducerea indirectă a unei definiții rasiale mai mult sau mai puțin explicite a grupului respectiv, sau, din contră, că aceasta acoperă probleme sociale pe care refuză să le numească.

Caracterul instabil sau fragil al noțiunii face ca aceasta să se fragmenteze vizibil, în literatură, pe trei axe. Prima este axa pe care etnia și națiunea se apropie considerabil, ca, de exemplu, la un autor ca Anthony D. Smith, care vorbește despre „naționalism etnic” pentru a desemna doctrina și acțiunea celor care, de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, reclamă pentru fiecare grup etnic statutul de națiune și, de aici, dreptul la autodeterminare și la un stat independent⁴. Cea de-a doua este cea în care criteriul biologic predomină asupra celui social și cultural — deviație întîlnită, în mod surprinzător, în textele foarte recente ale unuia dintre cei mai buni analiști ai rasismului, Pierre L. van den Berghe, care propune de acum înainte o teorie biosocială a populațiilor etnice și, mai ales, a rasismului însuși, pe care îl explică în cele din urmă prin genetică mult mai mult decît prin alte discipline⁵. În sfîrșit, cea de-a treia axă, pe care o ilustrează de exemplu Stephen Steinberg, constă din a căuta raporturile sociale mascate, plasate într-un registru mitic sau ideologic, prin recurgerea la noțiunea de etnie⁶.

Națiune, religie, etnie nu reprezintă singurele comunități la care se poate raporta actorul rasist; putem să mai adăugăm multe altele — sectă, trib, clan, oraș sau regiune, de exemplu. Dar, dincolo de distincțiile care pot fi făcute între diferitele forme de comunități, esențial este că toate acestea par să ofere un teren favorabil expansiunii rasismului. E nevoie totuși de mult mai multă precizie.

1. Comunitate și acțiune comunitară

Sociologia clasică vorbește foarte mult despre comunități, fiind, în mare măsură, structurată chiar în jurul cuplului de opoziție pe care acestea îl formează cu societățile, ca și în jurul ideii de mers general al istoriei, care ne conduce de la comunitate la societate, de la *Gemeinschaft* la *Gesellschaft*, de la solidaritatea mecanică la solidaritatea organică, de la *ascription* la *achievement*. Comunitatea, explică de pildă Ferdinand Tönnies, este o formă străveche de conviețuire, în care raporturile sociale sînt mai degrabă trăite și simțite decît concepute abstract; nu există nici o distanțare față de practică, ci numai legături de familie și de sînge, legături ale instinctului și plăcerii, ale obiceiului și ritului⁷. În acest caz, analiza e axată pe funcționarea și organizarea colectivității. Ea poate, în egală măsură, să capete o formă descriptivă, să încerce să caracterizeze obiectiv diferite forme de comunități cu ajutorul unor criterii culturale, teritoriale sau geografice, biologice.

Acest mod de abordare își dovedește însă repede limitele; el izolează un grup uman — sau mai multe — cărora le atribuie caracteristici specifice și, în cazurile extreme, o esență, fără să explice nici modificările care pot afecta aceste caracteristici în sine, nici, mai ales, acțiunea dusă în numele comunității respective. De aceea, trebuie să căutăm alte abordări, mai deschise subiectivității actorilor comunitari și ale căror prime elemente le vom găsi la Max Weber. Desigur, Max Weber e atras mai ales de procesul în care se creează și se transformă o comunitate; el recurge, în mare măsură, la noțiunea de „comunalizare” pentru a explica fenomenele de grupare (sau dispersare), de instituționalizare, sau pentru a evoca rolul educației⁸. Problema sa principală, o spune cu claritate referitor la religie, este acțiunea în interiorul unei comunități, și nu acțiunea acestei comunități⁹. Dar interesul deosebit pentru comunitățile „emoționale” și faimoasele sale expuneri asupra carismei deschid calea ideii de acțiune comunitară: liderul carismatic, specific comunităților emoționale, definește un scop, inspiră o acțiune colectivă și-i dă un sens. În ce privește sentimentul național, ca și atunci cînd vorbește despre comunitatea etnică, Max Weber sugerează că unitatea de emoții, „pasiunea”, conduce la „orgoliul pasionat” al puterii politice¹⁰.

S-a încercat uneori prezentarea în opoziție a două imagini ale acțiunii comunitare: una, rațională, care insistă asupra capacității previzibil la presiuni sociale sau de alt fel de a răspunde în mod politice; cealaltă, dimpotrivă, care pune accentul pe predispozițiile primare, instinctive, regresive ale aceluiași colectivități¹¹. De fapt, atît într-un caz, cît și în celălalt, trecem pe lîngă esențial, mai ales dacă e vorba despre rasismul comunitar — redus uneori la un nucleu dur, primar, ce intervine din cînd în cînd în calcule și strategii, dar a cărui producere e rezultatul unor procese pline de sens. În măsura în care este raportat la altă identitate decît cea socială, rasismul trebuie considerat ca un mod aparte de acțiune, o forță de mobilizare ce aparține familiei, mult mai generale, a mișcărilor comunitare, sau cel puțin îi e asociată.

2. Noțiunea de mișcare comunitară

O mișcare comunitară nu are nici o legătură cu o mișcare socială, căci, acolo unde una traduce divizarea unei societăți, cealaltă face apel, din contră, la unitatea corpului social sau a oricărei alte colectivități. Cu toate acestea, noțiunea poate fi schițată precizînd, ca și în cazul mișcării sociale, natura elementelor sale constitutive și modul în care acestea formează un sistem.

1. Identitatea comunitară

Vorbind în numele unei entități — națiunea, religia, rasa, etnia sau oricare alta —, mișcarea comunitară se construiește, în mod necesar, pe baza unei identități. Acesta e soclul oricărei acțiuni comunitare, indiferent de maniera sa de a defini faptele cărora li se opune sau împotriva cărora se mobilizează. Specific identității, în acest caz, este faptul că nu are nevoie de nimic altceva decît de ea însăși pentru a se defini și nu implică nici o relație a actorului cu un alt actor. Ea este propria sa ființă, esența, natura sa, ea creează o unitate care, aparent, nu datorează nimic unor raporturi sociale și care, într-o primă aproximație, pare să constituie o informație anistorică sau transistorică. Identitatea comunitară se bazează pe limbă, cultură, religie etc.; ea străbate timpul, din trecut spre viitor,

orientându-se mai degrabă într-un sens sau în celălalt, către o sursă originară, un moment întemeietor sau un destin fără referință la o definire socială a actorului. Acesta e susținut de valori sau de un scop istoric; el este fie mult mai mult decât o forță socială în conflict cu alte forțe sociale — umanitatea, mesagerul adevărului, al dreptății, al civilizației —, fie mult mai puțin — o natură, o ființă, o esență. Uneori e combinația dintre aceste două principii, în același timp infra- și suprasocial.

Oricare ar fi liantul identitar — istorie, cultură, religie etc. —, el subordonează individul sau subgrupurile unei unități în cadrul căreia acesta nu reprezintă decât un atom, el interzice individualismul (în sensul pe care i-l dă Louis Dumont, când opune individualismul și holismul) sau, mai precis, autorizează individul să devină actor, interzicându-i însă, în același timp, să se constituie ca subiect. Individul, ca elementul cel mai mic al unei unități realizate prin tradiții sau afecte, poate participa la o luptă colectivă, defensivă sau ofensivă, dar nu poate să-și producă singur existența, nu e definit de capacitatea de creație sau de alegere prin care își construiește propria viață. Sensul comportamentelor sale trece prin intervenția celor care au puterea de a inspira sau de a orienta acțiunea — clerici, profeți, conducători carismatici.

În sfârșit, identitate comunitară, în măsura în care cheamă la unitate, chiar la omogenitatea colectivității, poate evolua în sensul unei preocupări pentru purificarea sau expulzarea elementelor impure ale acesteia — ceea ce ne conduce direct la tema rasismului diferențialist.

2. Opoziția

În al doilea rând, o mișcare comunitară se definește prin obiectul sau persoana față de care își manifestă opoziția. Se poate întâmpla ca o comunitate amenințată din afară, sau în criză, să aleagă fuga, părăsirea locului sau autodistrugerea — ca, de pildă, tribul Tupi-Guarani, despre care Pierre Clastres ne spune că a optat pentru o „cvasisinucidere”¹², sau secta Templul Poporului, care, în 1976, s-a lăsat masacrată în Guyana de conducătorii săi. Izolarea sectară sau mesianismul, de exemplu, nu implică obligatoriu angajarea într-o acțiune îndreptată împotriva unui inamic, și trebuie să

admitem că o mișcare comunitară, tocmai pentru că nu este o mișcare socială, parte a unei relații conflictuale organizate în jurul aceluiași scop, comun atât mișcării, cât și adversarului ei, poate opta între două definiții, două moduri de a-și defini poziția față de amenințare sau dușman.

Într-adevăr, opoziția poate duce la recunoașterea unui dușman, cu care lupti sau cu care duci tratative, dar pe care-l înfrunți și, în orice caz, îl desemnezi ca atare. Dar opoziția se poate traduce și prin refuzul sau incapacitatea unei astfel de recunoașteri, luând în acest caz diferite forme: retracție sectară, izolare și axare pe comportamente exemplare sau, așa cum am spus, fugă, autodistrugere, dispersie. Există desigur o mare varietate, atât în comportamentele de confruntare, război, violență, cât și în cele în care opoziția, în loc să fie trăită ca un raport cu un alt actor, e refuzată sau respinsă și, mai ales, interiorizată sau internalizată. Esențial e să înțelegem că imaginii unui principiu simplu de opoziție, care corespunde perfect cazului mișcărilor sociale, trebuie să-i substituim, pentru mișcările comunitare, imaginea unui principiu dublu, a unui cuplu externalizare-internalizare pe care actorul poate, conform experiențelor sale, să-l guverneze ca atare, în dualitatea sa și combinând cei doi termeni — alegînd, de exemplu, prezența simultană în *exemplar* și *violență* —, în cadrul căreia însă, cel mai adesea, el tranșează optînd pentru o atitudine sau alta.

3. Totalitatea

O mișcare comunitară este cu atât mai puternică cu cât indivizii care o compun se identifică mai puternic cu anumite valori culturale. Colectivitatea este direct definită de aceste valori — așa cum am spus, fără a se distanța, fără să se pună problema unei tensiuni, a unui efort de control sau orientare. Actorul nu se mobilizează pentru a guverna o istoricitate pe care alții și-o însușesc și a cărei dominație el o contestă; el se identifică cu o istoricitate, nu acceptă ca aceasta să fie distrusă ori amenințată, încearcă să o creeze sau recreeze și dorește să-i asigure expansiunea.

În acest caz, miza acțiunii nu este deci un ansamblu de modele sau valori pe care actorul le-ar împărți cu adversarul său social — ca atunci când mișcarea muncitorească și burghezia recunosc,

amîndouă, caracterul pozitiv al progresului și industriei și-și dispută conducerea. Miza respectivă e afirmarea unui ansamblu de modele sau valori împotriva unui alt ansamblu, opunerea unei anumite istoricități alteia — ceea ce nu exclude împrumuturi sau formule sincretice, prin care mișcarea comunitară, de exemplu, vrea să-și afirme religia, să depindă de propriile sale mituri, să apere concepțiile despre organizarea politică și viața socială, în timp ce-și însușește elementele unei alte religii, moduri de cunoaștere sau o anumită concepție despre știință și progres care provin din afară.

Tot așa cum o mișcare comunitară se definește printr-o dualitate în ce privește obiectul opoziției sale, putem vorbi și despre o dualizare sau o fragmentare a ceea ce are legătură cu miza cea mai importantă a acțiunii sale. Pe de o parte, este într-adevăr vorba despre respingerea unor valori, a unor modele, a unei istoricități, cu care actorul refuză să se identifice, dar, pe de altă parte, se pune problema întăririi sau chiar a inventării propriilor sale noțiuni. Aceasta explică, de exemplu, importanța eforturilor numeroaselor lupte comunitare, duse nu numai pentru a recunoaște tradițiile și a le pune în valoare, ci și pentru a reconstrui o istorie mai mult sau mai puțin mitică, pentru a regăsi o limbă care se pierde sau pentru a promova o educație specifică unei comunități. Începînd din momentul în care nu mai există un ansamblu de valori comune celor doi adversari, ci opoziția a două sisteme de valori, actorul nu mai poate fi definit decît prin dubla tensiune în care are loc respingerea istoricității Celuilalt și afirmarea istoricității proprii.

4. Fuziunea comunitară

Este greu de realizat de fapt separarea, chiar analitică, a celor trei principii pe care le-am prezentat mai sus separat. Într-adevăr, într-o mișcare comunitară, aceste trei principii par adesea să nu constituie decît unul singur, într-atît fiecare dintre ele pare a nu fi decît un mod anume de a explica o realitate profund unificată.

Identitatea actorului este dată de convingerile, valorile, tradițiile, miturile sale; ea e esența unei ființe colective reprezentate de scopul acțiunilor sale. Aceasta se confundă repede cu miza acțiunii: actorul în sine reprezintă sensul propriei sale acțiuni, el nu se distanțează deloc de istoricitatea care-l orientează. De aceea, uneori, în

cazurile extreme, el creează o imagine a integrismului, a raportării obstinate, fără nici o concesie posibilă, la tradiție, valori, la principii din care decurge.

În același mod, adversarul sau mai degrabă inamicul ori, pur și simplu, Celălalt este, înainte de toate, acel ceva ce amenință, dis-truge sau îl împiedică pe actor să se creeze pe sine sau să se realizeze în ființa și istoricitatea sa; este acel ceva care impune sau introduce o altă identitate, acel ceva ce-i neagă ființa. De aceea — și aici, tot în cazurile extreme —, actorul poate să pară fanatic, gata la orice într-o luptă în care este în joc nu capacitatea sa de a-și crea existența și de a-i da un sens, ci această existență însăși, ființa sa colectivă.

Spre deosebire de ceea ce se poate spune despre mișcările sociale, în ce privește mișcările comunitare nu e așadar posibil să se vorbească despre integrarea celor trei elemente care definesc acțiunea. Aceste elemente trimit fără încetare unul la celălalt, nu se poate spune despre ele că sînt integrate, ci mai degrabă că au fuzionat. De aici, caracterul nenegociabil, ireductibil al cererilor structurate de acțiunea comunitară — care, mult mai mult decît altele, se angajează adesea în lupte nemiloase, sciziune, lipsă de comunicare cu Celălalt, ca și în chemarea la puritate și la refuzul oricărui compromis. Dacă există absolut în mișcările comunitare, dacă acestea par să se bazeze atît de mult pe afecte puternice — comunitatea emoțională despre care vorbește Max Weber —, dacă par să trăiască atît de intens o relație simbiotică cu conducătorii lor, e pentru că aici principiul de identitate, principiul de opoziție și principiul de totalitate formează sau au tendința să formeze un tot.

3. Formarea mișcărilor comunitare

Foarte adesea, rasismul își găsește un loc confortabil în sinul mișcărilor comunitare. Aceasta se poate întîmpla la nivelul formelor cele mai slabe, cele mai difuze — în care conștiința națională, de exemplu, nu alimentează decît o acțiune limitată și se exprimă mult mai mult în domeniul creației culturale sau cu ocazia unor evenimente sportive. Rasismul poate să apară și la nivelul formelor cele mai radicale — în care comportamentele de violență și de sciziune, de exemplu, mobilizează actorul într-un efort susținut și

de lungă durată. Dar, înainte de a examina relația dintre rasism și mișcările comunitare, trebuie să aducem diferite precizări care țin de caracterul istoric și schimbător al mișcărilor comunitare.

Conștiința comunitară, fie etnică, națională, religioasă sau de alt fel, nu reprezintă un dat imuabil care străbate istoria. Tradiția, religia, limba chiar, reprezentarea trecutului nu sînt eterne, și rezultă constant dintr-o activitate de elaborare sau de reelaborare care trece prin intervenția unor agenți specifici: clerici, militanți politici, profeți, intelectuali, al căror rol este determinant de fiecare dată cînd trebuie să transpună conștiința în acțiune. Mișcările comunitare, în lumea modernă cel puțin, depind de o activitate de producere, și nu doar de o reproducere; ele decurg din procese de formare și transformare, deplasează și reprezintă colectivități care nu pot fi reduse la o imagine stabilizată o dată pentru totdeauna. În acest caz, atenția noastră este atrasă în special de cinci tipuri de procese, asociate, de-a lungul istoriei, unor exprimări mai mult sau mai puțin accentuate de rasism.

1. Apărarea comunitară

Conjuncturile istorice de schimbare, cînd afectează comunități tradiționale, nu le lasă indiferente sau pasive și pot genera comportamente defensive. La scară mondială, cuceririle coloniale constituie un fenomen care a suscitat nenumărate forme de rezistență. Într-un mod mai limitat, trecerea de la economiile preindustriale la economii industriale, distrugînd formele anterioare de sociabilitate, a determinat, de asemenea, inclusiv în societățile cele mai convergente, comportamente de apărare, în care referirea la tradiție, la modul de viață și la identitatea amenințată de modernizare e cel mai adesea promovată de cei direct atinși de schimbare: vechile elite, personalitățile publice, proprietarii economici, oamenii Bisericii etc., care asistă la destabilizarea sau chiar răsturnarea puterii sau influenței lor, devenind cei mai activi purtători de cuvînt ai chemării la identitatea colectivă. Acolo unde modernizarea e impulsionată de elite străine sau care aparțin pur și simplu unei religii minoritare, acest apel poate fi, totodată, un mesaj încărcat de naționalism recrudesc, dar și de xenofobie sau rasism. Astfel, la sfîrșitul secolului al XIX-lea, industrializarea Poloniei dezmembrate între Rusia,

Prusia și Austria a fost în mare parte condusă de germani și evrei — ceea ce a contribuit la amplificarea unui naționalism extrem de reacționar, antiurban și antisemit, reflectînd nostalgia după epoca preindustrială. Agenții săi cei mai activi au fost elitele tradiționale poloneze, o parte a nobilimii, a clerului și a intelectualității¹³.

Simetric, criza industrială sau epuizarea locală a industriei pot să antreneze în egală măsură comportamente de apărare comunitară — așa cum vedem de fiecare dată cînd o monoindustrie care face să trăiască un oraș sau o regiune este pe cale de a fi lichidată în întregime sau parțial: închiderea uzinelor înseamnă distrugerea unei comunități, și nu doar dificultăți economice. Ele se traduc prin reacții ce pot fi foarte violente, în care o colectivitate întreagă vede cum în jurul muncitorilor se mobilizează soțiile acestora — figura centrală a multor lupte comunitare —, dar și alți actori economici: notabilitățile, profesorii etc.¹⁴. În aceste condiții, mobilizarea se poate traduce prin reactivarea unor forme anterioare ale rasismului — de exemplu, vechi reminiscențe locale antiudaice și antisemite — sau printr-o crispă xenofobă, cu elemente de rasism, care-i vizează, în primul rînd, pe străinii chemați, într-o fază anterioară — mai ales, dacă este recentă —, să răspundă nevoilor de mînă de lucru.

2. Războaie și cuceriri

Într-un articol stimulator, Anthony D. Smith cere pe bună dreptate completarea, prin răsturnare, a perspectivei tradiționale, care explică războiul și cucerirea prin afirmarea etnismului sau a naționalismului¹⁵. Din acest punct de vedere, conștiința comunitară este modelată de conflictul extern și extinderea teritorială, care catalizează, accelerează sau întăresc coeziunea colectivă. Dinamica pe care o suscită aceste fenomene, în cadrul cărora rolul elitelor militare este determinant, exaltă sentimentul de apartenență la o anumită identitate, include indivizi și grupuri pînă atunci puțin implicați, mobilizează într-un singur efort savanți, tehnicieni, industriași, muncitori, țărani, soldați; ea transformă trăsături nonconștiente sau slab elaborate — limba, referințele istorice, tradițiile — în unelte ale acțiunii colective. Războiul și cucerirea difuzează o imagine pătrunzătoare și robustă a comunității, creează cadre de gîndire coerente, care le dizolvă pe cele anterioare, mai fragmentate, ale

numeroșilor participanți la acțiune; aceste conflicte decurg dintr-o mișcare comunitară și, mai mult decât atât, o orientează și o structurează.

Smith își ilustrează afirmațiile prin numeroase exemple, luate din Antichitate, apoi din Revoluția franceză și din epoca următoare, cea pe care o numește „renașterea etnică”, sau din examinarea celor două războaie mondiale ale acestui secol. Cum să nu remarcăm însă și faptul că cele mai importante operații militare ale anilor optzeci au exacerbât întotdeauna sentimentele naționale sau religioase, au relansat naționalismul argentinian și echivalentul său britanic (așa-numitul război „al Malvinelor”) — ceea ce a sporit vigoarea politică a drepte conduse de doamna Thatcher —, au mobilizat Iranul — în același timp în jurul religiei și al națiunii sale (războiul dintre Irak și Iran) —, au încercat să reînvie un naționalism arab — profund marcat de la eșecul lui Nasser — și chiar, prin Saddam Hussein și anexarea Kuweitului de către Irak, în august 1990, să-l includă într-un islam cuceritor, care pînă atunci părea să se dezvolte în cadrul declinului cauzei arabe.

Perspectiva desprinsă de Smith se înscrie într-o tradiție intelectuală în care întâlnim multe alte idei; fiecare dintre acestea subliniază în felul său rolul conflictului în producerea actorilor înșiși, fie că e vorba despre Georg Simmel — pentru care conflictul aduce un mod de socializare și intensificare a coeziunii grupurilor implicate —, despre Georges Sorel — favorabil violenței de clasă, condiție necesară, după părerea lui, vitalității proletariatului și burgheziei — sau despre Frantz Fanon, pentru care sciziunea violentă reprezintă însăși cheia unificării naționale, chiar rasiale, a actorului colonizat în lupta sa de eliberare¹⁶. Din punctul de vedere al rasismului, acțiunea comunitară, atunci cînd duce la cucerire sau război, determină trei consecințe. Prima este faptul că nu exclude nici una din cele două forme fundamentale ale rasismului (parțial și total) în situațiile ofensive, de expansiune, în special în expansiunea colonială: „Frontiera dintre colonizare și asasinatul colectiv, explică de pildă Memmi, este determinată de nevoile colonizatorului. Primii imigranți europeni în America i-au decimat pe indieni pentru că nu știau să-i folosească. Mai târziu, pentru nevoile plantațiilor, ei au făcut apel la mîna de lucru a negrilor și la cea importată din Europa.”¹⁷ Cea de-a doua consecință este privilegierea unei logici diferențialiste, a unui rasism total, dacă decurg dintr-o logică răz-

boinică, mai mult decât din una de dezvoltare și expansiune economică. Cea de-a treia este că spațiul unui rasism inegalitar se restrînge în vreme de război în interiorul societății implicate, în măsura în care grupurile anterior circumscrise rasial sînt fie transformate în țapi ispășitori și tratate conform unei logici diferențialiste, fie încorporate mult mai mult decât înainte în cadrul colectivității. Astfel, mobilizînd negri în armata americană, sau mahrebini și africani în trupele franceze, primul și al doilea război mondial au deplasat echilibrul unor forțe considerabile atât în Statele Unite, cît și, în ce privește Franța, în colonii și metropolă.

3. Criza statului și afirmarea comunitară

Una sau mai multe mișcări comunitare se pot forma și pot acționa în situația în care mai multe comunități, asociate pînă atunci în cadrul aceleiași unități politice, încetează să mai accepte această integrare și cer fie o nouă soluție — o altă repartitie a puterii, de exemplu —, fie dizolvarea asociației.

O atare situație se poate explica în mai multe moduri. Se poate invoca drept factor determinant criza statului, care, pînă atunci, era capabil să asigure organizarea societății pluricomunitare. Experiența recentă a Libanului poate servi în acest caz drept exemplu. Dezintegrarea statului libanez, născut din „Pactul național” din 1943, s-a accelerat continuu începînd de la jumătatea anilor șaptezeci, iar în această de structurare diferitele comunități religioase ale țării s-au transformat mai mult sau mai puțin activ în actori militari, trăind conflicte nu doar inter-, ci și intracomunitare. Aici, acțiunea și, mai precis, violența par să rezulte, între alți factori, nu din comportamente pur defensive, nici din ideologii naționaliste, ci din carențele unui stat, ce deschid calea unor confruntări, în care fiecare comunitate, trăind transformări intense, își apără teritoriile, dar încearcă și să influențeze viața politică a țării, a regiunii și chiar a lumii întregi în anumite cazuri. Aceasta e în special maniera în care violența comunitară ăiită, inclusiv în formele sale teroriste, s-a dezvoltat în vidul creat de criza statului pentru a afirma, în același timp, atașamentul față de o religie, precepte, o dorință adesea ne-

stăvilită de rupere de Occident și preocuparea de a influența mai puternic destinele țării și ale regiunii¹⁸.

Oricât ar fi de barbară și devastatoare, experiența libaneză nu e deloc marcată de rasism. Din contra, în alte situații de criză sau de destructurare a statului și a sistemului politic, se ajunge frecvent la conflicte de o violență nebănuită, în care grupurile ce se confruntă se definesc printr-o ură etnică, tribală sau de clan foarte apropiată de ura rasială. O parte considerabilă a istoriei Africii post-coloniale e rezultatul acestui tip de violențe — cu atât mai dezlănțuite cu cât tind către un tribalism pur, neteoretizat sau ideologizat, care reprezintă de fapt ceea ce rămîne atunci cînd nu mai există nici o altă semnificație a acțiunii.

4. De la o mișcare comunitară la alta

Mișcările comunitare nu urmează decît în mod excepțional o traiectorie rectilinie, pe parcursul căreia se schimbă doar intensitatea sau forța lor de mobilizare. Conținutul, semnificațiile, orientările pe care le structurează variază și ele, în asemenea măsură încît, dincolo de inflexiuni modeste, acestea dau uneori imaginea unei reorientări destul de importante ca să se poată vorbi despre o mutație sau despre generarea unor noi mișcări comunitare.

Cazul lumii arabe poate ilustra limpede această remarcă. În anii șaizeci, am asistat la afirmarea unui naționalism arab, a cărui figură predominantă a fost Nasser și care a slăbit considerabil după înfrîngerea ce a urmat Războiului de șase zile, în 1967. Această slăbire a reprezentat ocazia afirmării naționalismului palestinian și a scopului său, care consta în răsturnarea ordinii subordonării: pentru Yasser Arafat, cauza palestiniană nu poate să depindă de succesul naționalismului arab; din contra, acesta din urmă trebuie să fie în slujba eliberării Palestinei. Începînd din anii șaptezeci, criza naționalismului arab, dar și dificultățile mișcării palestinene au contribuit la crearea climatului pentru ca aceiași actori să dea acțiunii o nouă semnificație, de data aceasta religioasă, susținută de un islamism adesea radical, care destabilizează mișcarea palestiniană și se îndepărtează, chiar și în islamul șiit proiranian, de naționalismul arab. Adesea, la sfîrșitul anilor șaizeci, aceiași protagoniști au militat pentru cauza arabă, apoi pentru revoluția palestiniană și apoi,

în numele islamului, în cadrul mișcării palestinene sau în grupări ca Hezbollah.

În anumite experiențe, acțiunea acelorași indivizi este modificată de noi identități, care intră în conflict cu cele vechi suficient de puternic ca aceasta să se traducă prin tensiuni interne, sciziuni și apariția de noi organizații. În alt tip de experiențe, și uneori în unele identice, acționează mai ales fenomene contrarii, de sincrism, sau cel puțin de mobilizare colectivă pentru a integra semnificații care aparțin unor identități diferite.

O luptă comunitară poate foarte bine să conțină în sine un conglomerat de semnificații etnice și naționale. Astfel, de exemplu, în loc să se întrebe dacă revolta Mau-Mau în Kenya sau revolta tribului Frolinat în Ciad au un caracter etnic sau național, Robert Brijtenhuijt sugerează că astfel de lupte prezintă ambele caractere — ceea ce se traduce printr-un decalaj între obiectivele naționaliste și o mobilizare etnică sau regională¹⁹. La fel, s-a constatat adesea că naționalismul se poate construi absorbînd sau chiar distrugînd comunități care-i preexistă — „Germania prenaționalistă, notează, de exemplu, Ernest Gellner, era formată dintr-o multitudine de adevărate comunități, în majoritate rurale, în timp ce Germania unificată postnaționalistă era, în mod esențial, o societate industrială de masă”²⁰ — și am putea face aceeași remarcă în ce privește Franța, care nu s-a construit, într-adevăr, decît o dată cu cea de-a III-a Republică, școala sa și mobilizarea masivă a primului război mondial.

Această modificare a sensului, aceste reorientări — prezentate aici foarte rapid și superficial — dovedesc existența unui fenomen important. Mișcările comunitare sînt întotdeauna susceptibile să producă sau să-și însușească referenți identitari noi, chiar să genereze alți actori comunitari decît ei înșiși, să creeze sau să împrumute un sens care le deplasează în mod considerabil acțiunea; va fi deci întotdeauna foarte riscant să încercăm să le reducem la un corp stabil de tradiții sau la ideea de valori primare, așa cum este ea prezentată de autori ca Edward Shils sau Clifford Geertz²¹. De aceea, este în general insuficient și uneori chiar fals să se explice acțiunea comunitară printr-o cultură, o religie, o istorie trecută sau trăsături mai mult sau mai puțin biologice care, o dată pentru totdeauna, fixează orientările actorului și-i structurează propensiunea către violență, către exemplaritate sau către orice alt tip de comportament.

Și, tot de aceea, în mișcările comunitare, locul rasismului, ca semnificație a acțiunii, nu poate fi considerat ca stabil și dobândit o dată pentru totdeauna, ci este mereu susceptibil de variații considerabile, asupra cărora vom reveni, dar referitor la care putem da de pe acum un exemplu: e vorba de mișcarea bască. În momentul formării sale, și mult după perioada în care a fost condus de principalul său fondator, Sabino Arana, naționalismul basc a inclus o dimensiune secundară, dar foarte reală, de rasism — afirmare a existenței unei rase basce și, în consecință, a altor rase. Criza considerabilă pe care a antrenat-o pentru această mișcare menținerea dictaturii franchiste după al doilea război mondial s-a soldat cu apariția unui nou actor, ETA, și cu abandonarea tematicii rasiste, atât în cadrul ETA cât și în cel al naționalismului tradițional. Prin experiența bască, constatăm că rasismul poate foarte bine să dispară din conștiința actorului comunitar sau, din contră, el se poate impune pe parcursul evoluției sale. Este același lucru cu a spune că nu există o relație automată între mișcările comunitare și rasism.

5. Mișcări comunitare și mișcări sociale

Dacă trebuie să stabilim deosebirea analitică dintre mișcările sociale și mișcările comunitare, trebuie să luăm în considerație și legăturile istorice care fac ca aceste mișcări să se continue una pe cealaltă în numeroase experiențe concrete. Formarea unei mișcări sociale, ca și declinul său, este un proces îndelungat, haotic, în care acțiuni de tip comunitar ocupă un loc important — fie în faza inițială, fie în faza finală.

Astfel, în cartea sa celebră despre formarea clasei muncitoare engleze, Edward P. Thompson arată modul în care conștiința muncitorească de clasă se formează de-a lungul unui parcurs îndelungat, primele momente cu adevărat importante fiind legate de noțiunea de mișcare comunitară. Mișcarea muncitorească engleză apare mai întâi în cadrul unor secte, în metodism, milenarism sau în secta numită „fortărețele lui Satan”, în formarea diferitelor comunități sau chiar în încercarea de menținere a valorilor și tradițiilor preindustriale²². Tot astfel, primele tulburări care, începând din anii șaptezeci, anunțau în numeroase țări din lumea occidentală apariția

unor noi mișcări sociale se sprijină în mare măsură pe puternice referiri identitare. Mișcarea femeilor, notează Alain Touraine, „începe prin apelul defensiv la identitate, diferență, specificitate și comunitate”²³ și cunoaște chiar forme extreme de izolare cvasisectară; mișcarea ecologistă se bazează în mare parte pe apărarea comunităților locale, pe rezistența față de industrializare, pe teama de a vedea mediul înconjurător degradându-se, iar viața și sănătatea oamenilor amenințate. Foarte adesea, această mișcare se închide și ea în sectarism și refuz identitar. Se poate însă considera că, în acest caz, e vorba despre momentul presocial în care se schițează un conflict specific social al cărui actori nu sînt decît provizoriu neputincioși în a recunoaște termenii acestui conflict și în a-și desemna adversarul.

De altfel, declinul unei mișcări sociale este propice pentru formarea sau întărirea mișcărilor comunitare. Acest lucru se constată în Franța contemporană, unde slăbirea mișcării muncitorești a favorizat izbucnirea a tot felul de revendicări identitare, religioase, etnice, naționaliste; acest lucru poate fi observat de asemenea în multe alte situații, de exemplu în transformarea mișcărilor studențești în mișcări religioase — cum a fost cazul în Egipt, începînd de la sfîrșitul anilor șaizeci²⁴ — sau în degradarea mișcărilor țărănești sau proletare într-o acțiune fundamental comunitară — cum a fost cazul în Liban, cu Hezbollah, imagine în același timp religioasă, violentă și exemplară pentru o luptă care, cu douăzeci de ani mai devreme, vorbea în numele dezmoșteniților soartei și se apropia atunci de o mișcare socială²⁵.

Cu aceste observații, ajungem la un punct capital, pe care cititorul a putut deja să-l intuiască în paginile precedente. Noțiunea de mișcare comunitară seamănă, în multe privințe, cu cea de antimîșcare socială, pînă într-atît încît o poate înlocui în cazul — pe care l-am evocat mai sus — al formelor comunitare legate de structurarea și declinul mișcărilor sociale. Prin urmare, esențialul în analizele pe care le-am propus referitoare la antimîșcările sociale poate fi aplicat mișcărilor comunitare, care reprezintă întotdeauna un spațiu favorabil extinderii rasismului. Dar, o dată mai mult, să nu deducem prea repede din această afirmație ideea unei legături directe între conștiința identitară și rasism: problema este mult mai complexă.

.....	7
.....	9
.....	19
.....	21
.....	21
.....	24
.....	28
.....	31
.....	32
.....	34
.....	36
.....	39
ii	39
.....	41
.....	44
.....	46
.....	50
.....	50
.....	53
.....	56
.....	60

4. Rasism și identitate

Nu este surprinzător faptul că există o virtualitate a rasismului în cadrul fenomenelor comunitare. Cu cât acestea propun o orientare mai puternică și totalizantă, cu atât ele separă mai mult, pentru a vorbi ca Allport, *in groups* de *out groups*, cu atât mai mult fac apel la diferență și la sciziune și, cu atât mai mult, reperele pe care le oferă antrenează colectivitatea, sau pe unii dintre membrii săi, într-un univers nonsocial, care lasă loc unei concepții mistice și unor definiții biologice sau fizice despre sine însuși sau despre Celălalt. În mișcările comunitare, domeniul conștiinței și al acțiunii nu este conceput într-un cadru social; identitatea nu este definită pornind de la o relație, și încă și mai puțin pe baza unei poziții structurale într-un raport de dominare; ea situează actorul în istorie și, la limită, în cosmos, ceea ce favorizează naturalizarea sau demonizarea Celuilalt, punerea în valoare a genealogiei, a legăturilor de rudenie, obsesia metisării sau apelul la comunitatea de rasă.

De aceea, pozițiile extreme, mai ales cele marxizante, care cer separarea rasismului de acțiunea comunitară, sînt extrem de marginale și puțin convingătoare — așa cum arată critica pe care i-o face Paul Gilroy lui Benedict Anderson, pentru care „visele rasismului își au de fapt originea mai curînd în ideologiile de clasă decît în cele ale națiunii”²⁶.

Rasismul biologic sau fizic, în sensul strict al cuvîntului, pare să-și aibă adesea locul în mișcările comunitare: un loc latent sau marginal ori, din contră, vizibil și central. Loc cu totul special, care ne interzice să-i atribuim o simplă semnificație identitară printre altele. Uneori, rasismul pare închis de alte identități, în centrul unor referințe care formează tot atâtea învelișuri concentrice, mai mult sau mai puțin refractare dezvoltării sale; alteori, aidoma unui vierme într-un măr, el pare capabil să-și croiască singur drum, să devină principala forță de mobilizare și, în consecință, să orienteze și să transforme celelalte elemente ale identității: cele culturale, religioase, istorice. Étienne Balibar a știut să marcheze, în același timp, apartenența rasismului la fenomenul comunitar și caracterul remarcabil al acestei apartenențe, iar ceea ce spune despre naționalism poate fi extins și asupra altor principii identitare: „Rasismul, scrie el, nu e o expresie, ci un adaos al naționalismului, mai mult, un adaos interior, mereu în exces în raport cu el, dar întotdeauna

indispensabil constituirii sale și totuși încă insuficient pentru finalizarea proiectului său.²⁷ Tot astfel, el a știut să arate modul în care afirmarea rasismului, în cadrul unei mișcări comunitare, și mai ales în cadrul naționalismului, aduce modificări importante și afectează toate celelalte elemente ale identității: „Încercînd să circumscrie esența comună celor cu aceeași naționalitate, precizează el, rasismul se angajează deci inevitabil în căutarea obsesivă a «nucleului» unei autenticități de negăsit, restrînge naționalitatea și destabilizează națiunea istorică.”²⁸

Rasismul nu poate fi redus la acțiunea comunitară și multe experiențe care aparțin acestei imense familii sînt total în afara lui — ceea ce interzice stabilirea unei legături prea directe sau ineluctabile între o formă de acțiune comunitară sau alta și, în special, între naționalism și rasism²⁹. Iar cînd rasismul e prezent, asta se întîmplă conform unor modalități care țin de procese distincte. În anumite cazuri, formarea unei identități comunitare include de la început semnificații rasiste, un proiect mai mult sau mai puțin explicit de izolare sau de subordonare a unui grup circumscris rasial; acesta adună sentimente, afecte rasiste, mai mult sau mai puțin răspîndite în interiorul colectivității, le sudează într-o conștiință etnică, națională, religioasă, iar ansamblul dobîndește o forță de mobilizare datorată în mare măsură intervenției agenților politici, doctrinarilor, ideologilor, unor elite care plasează acțiunea la nivel politic. Din contra, în alte cazuri, rasismul, oricare i-ar fi formele, nu apare în mod vizibil decît pe parcursul evoluției mișcării sau la sfîrșitul acesteia, în perioada de criză sau slăbire a altor referenți identitari, ca și cum ar constitui un nucleu dur care cristalizează după epuizarea celorlalte elemente de sens. În cadrul acestor procese, putem repera de fapt două orientări.

5. Cele două orientări ale rasismului identitar

5. Cele două orientări ale rasismului

Prima este cea a eșecului, neputinței, nefericirii, spaimii; toate acestea determină o identitate națională sau religioasă să devină dură, să se retracteze, să se crispeze în jurul unui principiu rasial și să se traducă, de exemplu, prin căutarea frenetică a unor țapi ispășitori. Cea de-a doua este cea a expansiunii, afirmării, cuceririi și dominării, care fac din rasism motorul sau, cel puțin, justificarea

acțiunii. Aceste două orientări se pot continua una pe cealaltă și pot chiar alimenta adevărate spirale. Astfel, la început, experiența nazistă provine, printre altele, din umilința națională ce a urmat înfrângerii din 1918, dar, foarte repede, antisemitismul devine o forță de mobilizare — evreii nemaifiind doar țapul ispășitor, ci o figură absolută a răului și a inamicului. Totuși, în acest caz, trebuie să adăugăm că în Germania nazistă antisemitismul nu s-a amplificat o dată cu luarea puterii de către naziști și că nu a reprezentat un orizont al acțiunii decât pentru putere.

Mai ales, aceste două orientări, datorită cărora rasismul găsește un loc atât în cadrul crizei, cât și în expansiunea unei mișcări comunitare, se pot întâlni fără să se distrugă; ele se pot chiar întreține una pe cealaltă. Astfel, începând din secolul al XV-lea, în Spania, reglementările privitoare la puritatea sîngelui iau amploare mai întâi pe fundalul reconquistei, al zelului religios și în momentul în care puterea se angajează în aventura colonială; dar, dacă aceste reglementări se mențin pînă la mijlocul secolului al XIX-lea, acest lucru se întîmplă — Charles Amiel o spune foarte clar — pe fundalul unor mutații societale, în dificultățile pe care le întîlnesc, în fața afirmării „neocreștinilor“, tot felul de grupări sociale care se sudează în cadrul aceleiași ostilități și constituie o colectivitate neliniștită, unde domnește, „mai mult decât grija pentru bogăție, obsesia considerației sociale“³⁰.

Rasismul este aici rezultatul — și cauza — schimbării. El semnifică nu numai drama, tensiunile crescînde și neputința unei colectivități, ci și capacitatea sa de expansiune; el determină rezolvarea unora și dinamizarea celeilalte, autorizează conjuncția — și chiar fuzionarea — celor două orientări de criză și de expansiune, care, trebuie să recunoaștem, pot lua atât o formă diferențialistă, cât și una inegalitară.

În această deosebire dintre cele două orientări există un punct esențial, care permite explicarea ambivalențelor, deja semnalate, în acțiune în darwinismul social și eugenismul de dinainte de război, sau trasarea unei linii de demarcație, în gîndirea rasială, între doctrinarii dominați de obsesia declinului și decadentei — ca Gobineau — și alții, mai optimiști sau contraofensivi, capabili să se îndrepte spre viitor cu o anumită încredere — ca Chamberlain. Există și aici o soluție hotărîtoare pentru analiza anumitor experiențe, așa cum se poate constata la citirea lucrării lui Robert D.

Paxton și Michael R. Marrus despre Vichy și evrei³¹. Ideea centrală a acestor autori poate fi de fapt rezumată prin teoria celor trei cercuri concentrice, care le aparține: cercul exterior reprezintă o zonă difuză de sentimente ostile evreilor, dar vagi și moderate; cercul intermediar grupează sentimente și reacții mai intense și mai instabile, formează o zonă defensivă, care crește în perioadele de tulburări; nucleul central este format dintr-un antisemitism fanatic, obsesiv, care îndeamnă la acțiune și la ridicarea în slăvi a propriei rase. Al doilea și al treilea cerc ale lui Paxton și Marrus corespund destul de bine celor două orientări referitoare la rasismul comunitar, pe care le-am prezentat: de criză și de expansiune, iar interesul studiului lor este de a arăta cum se poate întîmpla tot ce e mai rău atunci cînd totul se coalizează — ca în cazul nazismului german, dar și al Franței de la Vichy, al Gărzii de Fier în România sau al Crucilor cu săgeți³² în Ungaria.

6. Dincolo de mișcările comunitare

Conștiința comunitară nu se traduce în mod necesar în acțiune și deseori este exagerat să se vorbească despre mișcare referitor la sentimentul religios ori de apartenență la o națiune sau la orice altă colectivitate. Ideile care au fost propuse pot fi oare aplicate formelor difuze și mai puțin active de conștiință comunitară? În acest caz, răspunsul va fi nuanțat și trebuie, mai întâi, să discernem dacă ne referim la indivizi sau grupări exterioare unei mișcări comunitare constituite, dar într-o situație în care aceasta joacă un rol important, sau la situațiile marcate de caracterul modest ori inexistent al unei mișcări propriu-zise.

În primul caz, identitatea comunitară oferă repere, un mod de structurare imaginar, baza pentru procese cognitive sau reprezentări care exercită un efect de atracție mult dincolo de actorii implicați sau simpatizanți. Ea reprezintă un domeniu de sens vizibil și disponibil, care dă sau redă legitimitate experienței individuale și colective; ea aduce un principiu de identificare, dar și permisiunea de a gîndi și acționa în funcție de categoriile sale; ea ridică interdicțiile morale sau politice și-i paralizează pe cei care se opun. Cei ce se instalează pe reperele trasate de identitatea comunitară nu sînt numai cei care structurează aceste repere sau caută să le

..... 7
..... 9

..... 19

..... 21

..... 21

..... 24

..... 28

..... 31

..... 32

..... 34

..... 36

..... 39

..... 39

..... 41

..... 44

..... 46

..... 50

..... 50

..... 53

..... 56

..... 60

transcrie direct în acțiune; ei urmează, mai îndeaproape sau mai departe, evoluția rasismului, fiind supuși aceluiași orientări ale rasismului, de criză sau expansiune, dar aceste fenomene se petrec într-un mod mai puțin evident, au loc eventual în exces sau în minus.

În cel de-al doilea caz, conștiința unei apartenențe comunitare e mai puțin activă, mai puțin structurată, mai puțin întreținută de agenții specifici care i-ar putea da o formă. Ea este frământată de evoluții ce o modelează și transformă — schimbări politice, inter-comunitare, demografice, sociale —, iar reperele pe care și le creează ea însăși sînt mai incerte. Cele două orientări ale rasismului comunitar găsesc aici un teren de acțiune limitat, propice unui rasism fragmentat, unor acțiuni fără anvergură și fără stabilitate, sau exprimării unor prejudecăți mai mult sau mai puțin desprinse de orice practică concretă. Orientarea către un rasism de criză și de pierdere de sens găsește în acest cadru un spațiu mai larg decît orientarea către un rasism de expansiune, a cărui dinamică determină rapid trecerea în domeniul politicului și structurarea unei acțiuni.

Dar, chiar în acest caz, ni se pare că trebuie să ne menținem punctul de vedere, care a rămas constant, și anume ideea că este în joc o relație între două tipuri de acțiune, oricît ar părea acestea de nesemnificative, între un rasism fragmentat și o conștiință comunitară, și nu între două categorii obiectivate — rasă și comunitate.

Concluzie

Unitatea rasismului¹

A sosit momentul să răspundem unei întrebări decisive; există sau nu o unitate a rasismului și, dacă da, în ce constă ea?

Am pornit de la modurile de abordare a fenomenului, și analiza pe care am făcut-o principalelor curente de idei nu ne-a adus, evident, decît un răspuns negativ. În general, această întrebare nu se pune, iar raționamentul nu explică, mai mult sau mai puțin mulțumitor, decît anumite experiențe istorice sau anumite aspecte ale acestora.

Distincțiile pe care le-am introdus ulterior permit examinarea formelor elementare ale rasismului, dar conduc mai degrabă la elaborarea unor tipologii decît la prezentarea imaginii unei unități oarecare. Acestea precizează deosebiri care există în logica și nivelurile, al disprețului sau al persecuției, fără să ne informeze însă asupra a ceea ce ar permite o concepție unitară.

În sfîrșit, nu am putut propune o imagine unificată a fenomenului nici prin definirea distinctă a surselor sociale și comunitare pe baza cărora spațiul rasismului se poate extinde.

Nu ne putem însă opri aici.

I

Să reluăm mai întîi fiecare dintre cele două logici fundamentale ale rasismului. Am constatat de fiecare dată că acestea se întrepătrund continuu, că există trimiteri interactive, telescopări permanente de îndată ce experiența analizată capătă o anumită importanță istorică. Inferiorizarea determină excluderea și viceversa. Chiar în cazul experienței naziste, logica de excludere și distrugere care a fost decisivă, nu a împiedicat efortul permanent de utilizare a evreilor ca forță de muncă, iar locul relativ pe care această logică l-a putut ocupa pe parcursul timpului este un element central al

dezbatelor istoriografice, relansate în Franța de traducerea cărții lui Arno Mayer *La „solution finale” dans l’histoire*². („Soluția finală” în istorie).

Dacă trebuie să distingem analitic între inferiorizare și diferențiere, trebuie de asemenea să luăm în considerație faptul că rasismul nu se afirmă realmente decât prin asocierea acestor două situații, prin referirea simultană — oricât ar putea să pară de contradictoriu — la o deosebire și o inegalitate, în tensiunea necesară și mai mult sau mai puțin insolubilă între apelul la divizarea corpului social și cel în sprijinul unității sale.

O logică exclusiv inegalitară sau de diferențiere exclusivă poate fi întâlnită la doctrinari sau ideologi; începând însă din momentul în care rasismul se exprimă practic, în care se traduce prin expresii concrete, limitate la opinii sau prejudecăți, sau dimpotrivă, mult mai active, aceasta fie determină o combinare a celor două principii, fie conduce, prin manifestările sale extreme, către comportamente și situații care ne îndepărtează de o definire biologizantă a Celuilalt.

Inferiorizarea celor mai sărmani, dacă se poate baza pe fenotipul acestora sau pe o definiție de tip rasist, conduce fie la forme de segregare rasială — și deci de diferențiere —, fie la o excluziune ale cărei aspecte fundamentale sînt de ordin social și economic, nu rasial. Evidențierea modului în care problema negrilor (și nu doar) a devenit, pentru marea masă, o problemă a mizeriei, neparticipării, izolării, mult mai mult decât una a rasismului propriu-zis, reprezintă meritul lui William J. Wilson și al analiștilor americani și britanici care studiază această *underclass*.

Nici măcar nu e nevoie de o tematică biologică pentru ca fenomenele de respingere diferențială a Celuilalt, de izolare a acestuia sau conflict armat cu el să se poată dezvolta: refuzul cultural, afirmarea naționalistă sînt pe deplin suficiente. Pentru ca promovarea unei identități comunitare să se transforme într-un proces de circumscriere rasială, trebuie să existe un minimum de prezență socială și economică a Celuilalt și deci o asociere cu un principiu inegalitar chiar slab, respectiv mitic. Așa cum a afirmat Claude Lévi-Strauss în celebra sa conferință din 1971, recunoașterea diversității culturilor nu comportă în sine nici un pericol; doar cînd aceasta permite afirmarea inegalității lor apare rasismul, ca feno-

men inseparabil de sentimentul superiorității bazate pe raporturi de dominare.

De aceea, ni se pare că putem afirma unitatea teoretică a rasismului, dincolo de marea sa eterogenitate practică: rasismul e un mod de a gestiona două principii (de inferiorizare și de diferențiere), iar diferitele sale expresii concrete sînt tot atîtea modalități distincte ale unei biologizări care rezolvă tensiunea sau contradicția între aceste două principii. Cînd această tensiune e slabă, rasismul este parțial sau degradat; cînd este puternică, ne apropiem de un rasism total, fuzionat; iar dacă fenomenul e dominat mai degrabă de unul sau altul din aceste două principii, e din cauză că se înscrie în configurații unde primează fie problema socială, fie cea națională sau, în sens mai larg, comunitară.

II

Această afirmare a unității teoretice a rasismului poate fi precizată pe baza unui examen complementar al proceselor sociale și comunitare care comandă extinderea spațiului acestui fenomen. Tot din motive analitice, am stabilit o distincție netă între registrul transformărilor sociale și cel al mecanismelor de centrare sau de afirmare comunitară: trebuie să arătăm acum că aceste două registre nu sînt total independente și că încercarea constantă de a le asocia, cu mai mult sau mai puțin succes, e specifică societăților noastre.

Această idee poate fi formulată inițial în termeni încă destul de apropiați de cei pe care i-am utilizat pînă aici, observînd corelarea dintre destructurarea mișcărilor sociale și expansiunea fenomenelor comunitare.

În ultimii douăzeci de ani, asistăm, în numeroase țări, la declinul ineluctabil al mișcării muncitorești și la o revenire a etnicității, a afirmării spiritului religios, o promovare a identităților regăsite, reînnoite sau întărite — naționale, regionale, respectiv culturale. Criza socială se soldează cu creșterea importanței identităților nonsociale, iar o țară ca Franța nu este singura dominată de problema națională, după ce a fost dominată de problema socială. Există o anumită unitate a celor două tipuri de probleme, căci ce se petrece într-un registru e în mare măsură corelat cu ce se petrece în celălalt.

... 7

... 9

... 19

... 21

... 21

... 24

... 28

... 31

... 32

... 34

... 36

... 39

... 39

... 41

... 44

... 46

... 50

... 50

... 53

... 56

... 60

Drama societăților noastre rezidă astăzi în mutația dureroasă în care cele două registre par să se completeze într-un mod dezechilibrat: prin restrângerea acțiunii sociale și întărirea acțiunii comunitare. Și dacă rasismul pare să reprezinte o amenințare mai concretă decât acum zece sau douăzeci de ani, asta e pentru că, printre alte fenomene, acesta reflectă o evoluție în care societățile noastre nu numai că basculează dintr-un registru în altul, dar, în același timp, devin mai puțin capabile să asigure integrarea acestor registre. În această privință, Franța reprezintă un exemplu. Prăbușirea mișcării muncitorești face loc unei societăți care se dualizează: pe de o parte, cei excluși sau respinși de această transformare și, pe de altă parte, marea masă a celor care, în păturile mijlocii și populare, participă la ocuparea locurilor de muncă, la consum și, în orice caz, nu sînt antrenate în cădere. Tema națiunii ocupă de acum înainte un loc central, la fel cu cea a religiei și culturii — chiar dacă doar ca reacție împotriva islamului, care a devenit cea de-a doua religie a țării. Cum să nu remarcăm că această evoluție destabilizează modelul clasic, care se afirmă mai ales o dată cu cea de-a treia Republică, modelul unei Franțe republicane și laice, al unei societăți naționale, în care statul putea în același timp să întruchipeze națiunea și organizarea unei societăți industriale³?

Să dăm însă o formulare mai generală acestei probleme. Într-un anumit mod, mișcarea muncitorească, așa cum am definit-o — ca o mișcare socială care luptă pentru controlul progresului — nu e decât o imagine a modernității, o ilustrare printre altele a identificării societăților noastre cu rațiunea și universalismul. Din această perspectivă, destructurarea ei poate să apară ca una dintre manifestările crizei modernității; în consecință, rasismul derivă din conjuncția dintre această criză a modernității și dificultatea mereu sporită a asocierii valorilor degradate ale progresului și rațiunii cu o conștiință comunitară și, în special, națională. Toate acestea ne permit să lărgim perspectiva la societățile care, fără a fi cunoscute vreodată adevărate mișcări sociale, au încercat, în lumea întreagă, să se identifice cu progresul, rațiunea și cu un universalism moștenit din epoca luminilor — inclusiv sub forma ideologiilor revoluționare sau marxiste. Fapt care mai ales ne îngăduie să privim în definitiv unitatea rasismului sub unghiul disocierii dintre modernitate și particularismul națiunii sau, în general, al comunității. Rasismul se dezvoltă în condiții de dezintegrare sau în imposibilitate

integrare a rațiunii și națiunii, a valorilor universale și a referirii la o specificitate anume; el își găsește propriul său spațiu în falia ce se deschide între aceste două registre și în efortul de a o umple într-un mod biologizant.

III

Pe baza unei atari definiții, putem propune o tipologie a rasismului care diferențiază trei situații principale posibile, trei modalități anume ale acestui fenomen de disjuncție între modernitate și apelul la valori comunitare.

Prima situație este cea în care predomină valorile universaliste care, în loc să se asocieze unor valori particulariste — naționale, de exemplu —, le combat și le neagă. Din această perspectivă, rasismul naturalizează tot ce nu se identifică cu modernitatea, tot ceea ce-i rezistă sau întârzie să se asocieze. El exprimă modernitatea triumfătoare — când aceasta se lansează, de pildă, în aventuri coloniale și, mai mult, când dezvoltă raporturi de dominație colonială. În acest caz, promovarea rasismului de către elitele economice, politice și chiar religioase este cu mult mai amplă decât răspîndirea lui în mediile populare.

Cea de-a doua situație e simetrică; este cazul în care o grupare se simte atât de amenințată de modernitate, atât de dezrădăcinată, încît o refuză, îi rezistă. Aici rasismul exprimă rezistența unui particularism în fața valorilor universale ale modernității, identificate ca aparținînd unui grup care le simbolizează malefic. De un secol încoace, evreul a încarnat constant această modernitate distructivă, anonimă, cosmopolită, fără rădăcini — chiar dacă uneori antisemitismul atacă mai degrabă latura sa cea mai tradițională și vizibilă. Să adăugăm însă că, în acest caz, rasismul este nedeterminat social și poate fi susținut la fel de bine de actori populari, ca și de elite.

În sfîrșit, un al treilea caz e dat de situațiile intermediare, în care gruparea care circumscrie rasial nu trece categoric de partea universalismului împotriva particularismului, sau invers, ci este mai degrabă definită printr-un proces care tinde să o excludă din cadrul unei modernități de care însă aceasta nu dorește să se despartă. În acest caz, actorul rasist își pierde reperele sociale sau riscă să și le piardă. Negat în identitatea sa socială, în apartenența la lumea modernă, la muncă și la locul de muncă, la producție și consum, el

..... 7
..... 9

..... 19

..... 21

..... 21

..... 24

..... 28

..... 31

..... 32

..... 34

..... 36

..... 39

..... 39

..... 41

..... 44

..... 46

..... 50

..... 50

..... 53

..... 56

se teme de o cădere și, ca atare, se repliază asupra altor repere, comunitare sau biologice. În această mișcare de răsturnare, rasismul ia alura unui raport social pervertit, care încearcă să-l inferiorizeze pe Celălalt, tinzând, în același timp, să-l excludă sau să-l distrugă; aceasta e acțiunea actorilor populari care funcționează pe modelul „albilor sărmani”. Respingerea proletarilor negri de către muncitorii albi, revoltele *northern style* despre care vorbește Grimshaw reprezintă variante ale acestei situații.

Cele trei situații pot fi ierarhizate. Nu pentru a stabili o oarecare gradație în abject, ci pentru că ele corespund unei radicalizări mai mult sau mai puțin accentuate a actorilor, care nu este niciodată atât de împinsă la extrem ca atunci când un particularism se opune pătrunderii modernității sau difuzării valorilor universale. Această radicalizare este deja mai puțin afirmată când actorul rezistă excluderii din zona modernității, ca și decăderii sociale, și se instalează pe repere comunitare, fără ca acestea să reprezinte singurul său orizont. Ea este și mai puțin evidentă când primează universalismul rațiunii și progresului — ca în rasismul colonial al celei de-a III-a Republici franceze, care-și propunea ca sarcină, cum spunea Jules Ferry, de a „civiliza rasele inferioare”⁴ și deci de a le scoate din starea lor naturală.

Astfel, ni se pare posibil ca, în cele din urmă, să afirmăm unitatea rasismului. Aceasta decurge din combinația obligatorie dintre cele două logici fundamentale ale sale: de inferiorizare și de diferențiere, la fel cum depinde de disjuncția dintre referințele universale și valorile particulariste.

Concluzie

Analiza condițiilor de extindere a rasismului lasă cu siguranță în umbră multe aspecte ale fenomenului, poate chiar pe cele mai tulburătoare. Ea nu spune mare lucru despre natura antropologică a răului, prezentată mai mult ca o virtualitate, și nu în structura sa cea mai profundă — presupunând că ar putea fi raportată la un oarecare invariant uman, fie el individual sau colectiv. Această analiză refuză să facă din rasism un atribut al anumitor culturi, al anumitor societăți, al anumitor religii — ca, de exemplu, când se explică faptul că rolul catolicismului a fost diferit de cel al protestantismului în instaurarea rasismului colonial. Ea pare, de asemenea, să considere acest fenomen ca efemer, înscris în cadrul fazelor de mutație societală, al transformărilor care afectează conștiința comunitară, lăsând de-o parte densitatea istorică enormă ce conferă multor experiențe atât permanență, cât și o parte din dinamismul lor.

Aceste limite — a căror listă nu e desigur exhaustivă — fixează, de fapt, spațiul unei sociologii a rasismului. El reprezintă o acțiune, cu formele sale elementare, reprezentările, comportamentele active, expresiile politice, modurile sale de mobilizare; în egală măsură, cu istoria, legendele, memoria, influența sa variabilă în funcție de epoci și societăți, cu inflexiunile sau fluctuațiile sale, cu liderii și doctrinarii săi; de asemenea, cu opoziții și mai mult sau mai puțin explicit antirasiste. Aceasta nu e însă o acțiune care poate fi studiată în sine, făcând abstracție de alte acțiuni. Desigur, rasismul poate fi izolat; trebuie să i se recunoască specificitatea, să i se pună în evidență formele elementare, logicile specifice; rasismul nu e însă o forță izolată, o semnificație pură, decât în cazurile extreme, în care orice alt sens este abolit. Cel mai adesea, el progresa în funcție de două linii de pantă și de conjuncția lor, în degradarea raporturilor sociale sau în dificultatea de formare a mișcărilor sociale, în cadrul modificărilor acțiunii și conștiinței co-

munitare și, în mai mare măsură, în cadrul disjuncției lor. De aceea, ni s-a părut util să-l înscriem într-un perimetru triunghiular — determinat de rasism, de mișcările sociale și de mișcările comunitare — și să examinăm principalele relații care se desfășoară în acest spațiu propriu-zis sociologic.

Nu sîntem însă primii care am construit astfel acest spațiu, deoarece o importantă tradiție intelectuală și politică evoluează între cei trei poli menționați mai sus — rasa, clasa și națiunea, spun, de exemplu, Balibar și Wallerstein în lucrarea deja citată, al cărei titlu și desen de pe copertă sînt cît se poate de explicite. Acesta e mai ales un spațiu pornind de la care am putut preciza un instrument conceptual care ar trebui să permită analizarea unor experiențe precise ale rasismului.

Extinderea rasismului se realizează oare pe fondul descompunerii, absenței sau schimbării sensului mișcărilor sociale și, în general, pe fondul crizei de modernitate? Să studiem starea mișcărilor sociale, transformările, capacitatea lor de a structura mai mult sau mai puțin energic comportamentele individuale sau colective, de a propune repere, principii de organizare a vieții sociale: să studiem criza valorilor universale, a rațiunii, a noțiunii de progres. Aceasta poate fi cu greu disociată de reperele comunitare, de apelurile la națiune, credință, la o identitate nesocială? Să studiem fenomenele de afirmare sau de retracție a identității, inflexiunile lor, materialele istorice sau sacre din care se inspiră sau pe care le inventează.

Și, deoarece extinderea rasismului depinde mai ales de disocierea caracterului social de cel comunitar și, mai mult, a universalului de particular, va trebui să studiem și modurile de gestiune conjugată a sensului, eforturile artificiale de asociere, în reprezentări cum ar fi populismul, clasa și națiunea, proiectul social și scopul comunitar; să studiem, de asemenea și mai ales, modalitățile de circumscriere rasială care confirmă această disociere.

Să reluăm însă această carte în sens invers. În interiorul triunghiului care-i definește spațiul sociologic, rasismul nu ascultă de o singură logică; el se manifestă de-a lungul a două axe distincte și se transformă după cum este sau nu instalat la nivel politic. Poate fi parțial sau total — ori, dacă preferăm, inegalitar sau diferențalist. Într-o experiență dată, trebuie să știm să recunoaștem dominația uneia sau a celeilalte dintre aceste logici și, mai ales, moda-

litățile lor de îmbinare sau de trecere de la una la cealaltă. Rasismul poate fi fragmentat, sau poate tinde către fuziune? Să examinăm condițiile politice ale unei eventuale pătrunderi la nivel politic, rolul operatorilor acestei pătrunderi, dinamica specifică pe care o instalează.

Se pune adeseori întrebarea la ce servesc științele sociale. Răspunsul pe care această carte a încercat să-l dea este categoric. N-am vrut să cedăm modei, să interpelăm organizațiile și pe militanții antirasistiști, și cu atît mai puțin să ne angajăm într-o critică a acțiunii lor — deși aceasta ar fi necesară în multe privințe. Ni s-a părut preferabil să elaborăm instrumente de analiză care să-i poată orienta, la fața locului, pe cei care doresc să aducă o înțelegere riguroasă a proceselor cele mai importante prin care se răspîndește răul. Aceste instrumente nu au valoare decît prin demonstrațiile pe care le permit, prin înțelegerea mai complexă a unor realități istorice: altfel spus, cartea noastră pregătește și anunță cercetări mult mai concrete.

Pot oare aceste instrumente să amelioreze atît cunoașterea, cît și acțiunea? Pot să ajute la elaborarea unor politici antirasiste? Un răspuns precis ar cere noi raționamente, o examinare aprofundată a practicilor în domeniu și a vastei literaturi, în special anglo-saxone, care dovedește diversitatea acțiunilor posibile, naționale sau locale, generale sau sectoriale, ca și existența unor controverse asupra mijloacelor și chiar asupra scopurilor¹ acestor acțiuni. Toate acestea depășesc însă dimensiunile și miza acestei cărți.

Totuși, în concluzie, credem că se poate să nu ne limităm la formule generoase, dar incantatorii, care cer să facem apel la rațiune și etică pentru respingerea rasismului.

Am reamintit mai sus întreaga importanță pe care o îmbracă, pentru analiză, distincția dintre cele două niveluri: politic și infra-politic. Cunoașterea acestui lucru sugerează că fenomenul poate și trebuie să fie combătut prin politici active, prin măsuri legislative și reglementare, prin eforturi care pot fi directe și explicite, dar care pot de asemenea să preia problema indirect, la limită chiar fără s-o numească — de exemplu, prin intermediul unor politici urbane sau școlare. Dar, dacă analizele noastre sînt întemeiate, ele constituie de asemenea, și mai ales, o invitație pentru a plasa reflectia în amonte față de sistemul politic, instituții și stat și pentru a lua în considerație, înainte de toate, starea raporturilor sociale și a forțelor comunitare în societățile analizate.

Dacă rasismul este o acțiune care decurge din slăbiciunea mișcărilor sociale și din fenomenele de afirmare sau de orientare comunitară — acestea din urmă fiind condiționate de primele, nu trebuie oare să considerăm că tot ceea ce întărește mișcările sociale și, mai mult, domeniul raporturilor propriu-zis sociale nu poate decât să restrângă spațiul rasismului? Această ipoteză poate să pară paradoxală. N-am trasat oare, de pildă, în mai multe rânduri o legătură între rasism și raporturile de dominație care structurează societatea americană? Paradoxul, în realitate, este doar aparent. Problema nu e de a apela la întărirea unor astfel de raporturi, ci de a pleda pentru conflictualizarea, după o modalitate socială, a tensiunilor și dificultăților care sînt prea adesea, sau în prea mare măsură, trăite nonsocial — mai ales comunitar sau rasial. Pentru a ilustra această idee, să luăm ca exemplu educația într-o țară cum este Franța contemporană. Cu cît problema școlii e trăită ca o problemă a imigrării sau a islamului, cu atît se pot observa, pe de o parte, comportamente individuale care instaurează o segregare de fapt, iar, pe de alta, resentimente din partea celor care, francezi „de origine”, nu au mijloacele de a-și retrage copiii din școlile cu un mare procent de imigranți. În același timp, au loc explozii mediatice și politico-ideologice — de pildă, afacerea „voalului islamic”² —, în cadrul cărora ies la iveală teama, angoasa și, uneori, rasismul sau xenofobia mai mult sau mai puțin latente. Nu putem oare dori ca această problemă să fie deplasată mai evident spre dezbateri asupra finalității educației, spre conflicte și contestații privitoare la acțiunile școlii, referitoare la pedagogie, la eșecul școlar, la orientările formative sau ale autonomiei instituțiilor școlare?

Societatea nu poate fi schimbată prin decret, a afirmat pe bună dreptate Michel Crozier³, nici mișcările sau raporturile sociale nu pot fi create doar prin simpla dorință. Dar cum să nu remarcăm că, într-o sumedenie de circumstanțe, problemele și tensiunile care apar — după cum sînt trăite, gândite și guvernate într-un registru al sciziunii, nonrelației, violenței sau conflictului social și negocierii — pot foarte bine să participe la generarea ori la excluderea rasismului. Cum să nu vedem că e nevoie de atît de puțin — foarte adesea doar de intervenția cîtorva profesori, a unui grup de lucrători sociali, a unei asociații de cartier, a unor militanți sindicalişti — pentru ca o situație dificilă să se modifice într-un sens sau în celălalt, pentru ca să se ivească sau să se impună actori sociali sau,

din contră, să se întărească tendințele către antimiscare, către închiderea comunitară, către rasism?

Totuși, nu trebuie să opunem într-un mod prea sumar construirea raporturilor sociale și procesele de orientare identitară. Pretutindeni unde există identități puternice, conștiințe comunitare, este absurd, artificial și injust să încercăm să le zdrobim în numele modernității, iar cel mai bun răspuns la tendințele rasiste nu e respingerea lor, ci încurajarea a tot ceea ce permite legarea acestora de valori universaliste. Rasismul, s-a văzut, se extinde în disjunția dintre social și comunitar, dintre rațiune și identitate națională sau religioasă, în timp ce spațiul său se restrînge cînd între aceste două registre se stabilesc anumite legături. De aceea, trebuie susținute cu simpatie eforturile prin care actorii rezistă acestei disjunții și caută să inventeze formule de integrare în care raportarea la o existență colectivă nu interzice deloc apelul la progres și modernitate.

Cuprins

Mulțumiri	7
Cuvînt înainte	9

PARTEA ÎNTÎI De la rasă la rasism

Introducere	19
-----------------------	----

1. Rasa ca principiu explicativ	21
1. <i>Ideea de rasă și Europa</i>	21
2. <i>Alexis de Tocqueville și Max Weber</i>	24
3. <i>Gîndirea socială și rasa în Statele Unite</i>	28

X 2. Relațiile dintre rase	31
✓ 1. <i>Un optimism evoluționist</i>	32
✓ 2. <i>Relații între rase și conștiință de rasă</i>	34
✓ 3. <i>Rasă, castă și clasă</i>	36

3. Prejudecată și personalitate	39
1. <i>De la relațiile dintre rase la teoriile prejudecății</i>	39
2. <i>Dilema americană</i>	41
3. <i>Rasism și personalitate</i>	44
4. <i>Fragmentarea obiectului</i>	46

X 4. Rasismul ca ideologie	50
✓ 1. <i>Ideologia rasistă</i>	50
✓ 2. <i>Rasismul ca ideologie modernă</i>	53
✓ 3. <i>Rasismul ca mit</i>	56

Concluzie	60
---------------------	----

PARTEA A DOUA
Formele elementare ale rasismului

Introducere	65
5. Niveluri și logici ale rasismului	67
1. Spațiul empiric al rasismului	67
2. Fragmentare și fuziune	69
3. Diferență și inegalitate	72
6. Prejudecata	76
1. Dominare și prejudecată	78
2. Pierderea și reconstituirea sensului	80
3. Rasismul „simbolic”	82
7. Segregare, discriminare	86
1. Segregarea	87
1. Segregarea etnică	88
2. Segregarea rasială	90
3. Segregarea totală	91
4. De la piață la acțiunea politică și la instituționalizarea rasismului	93
2. Discriminarea rasială	95
1. Rasismul instituțional	96
2. Un sistem fără actori?	98
8. Violența rasistă	102
1. Modurile de abordare a violenței	103
2. Trei niveluri	106
3. Limitele violenței	111
Concluzie	114

PARTEA A TREIA
Unitatea rasismului

Introducere	119
-------------	-----

9. Mișcări sociale și rasism	121
1. Rasă și clasă	124
2. Destructurarea mișcărilor sociale	127
1. Formarea sindicalismului american	128
2. Declinul mișcării Solidarnosc	131
10. Două imagini ale rasismului	135
1. Noțiunea de antimișcare socială	135
2. Rasism parțial, rasism total	137
3. Rasism, mișcări sociale și structură socială	139
1. Rasism și excludere socială	140
2. Derivele păturilor mijlocii	142
4. Cele două moduri de producere socială a rasismului	144
11. Identitate comunitară și rasism	148
1. Comunitate și acțiune comunitară	150
2. Noțiunea de mișcare comunitară	151
1. Identitatea comunitară	151
2. Opoziția	152
3. Totalitatea	153
4. Fuziunea comunitară	154
3. Formarea mișcărilor comunitare	155
1. Apărarea comunitară	156
2. Războaie și cuceriri	157
3. Criza statului și afirmarea comunitară	159
4. De la o mișcare comunitară la alta	160
5. Mișcări comunitare și mișcări sociale	162
4. Rasism și identitate	164
5. Cele două orientări ale rasismului identitar	165
6. Dincolo de mișcările comunitare	167
Concluzie: Unitatea rasismului	169
Concluzie	175
Note	180
Index de nume de persoane	203

VERIFICAT
2007



Spațiul rasismului

Ce e rasismul? Unde trebuie să-i căutăm originea? De peste un secol, științele sociale au încercat să pună în lumină fenomenul în toată complexitatea lui, cu rezultate nu întotdeauna concludente.

Astăzi, cu atât mai mult, bunele sentimente sau critica moralizatoare nu mai pot ține loc de analiză. Ca să înțelegem, trebuie să știm.

Autorul prezintă, pe baza unei documentații erudite, evoluția, la nivel mondial, a modurilor de abordare a fenomenului elaborate începând cu jumătatea veacului trecut.

Sînt apoi studiate, în specificitatea lor, fiecare din formele elementare ale rasismului: prejudecăți, discriminare, segregare, violențe.

În aceeași serie au mai apărut:

K. R. POPPER, *Societatea deschisă și dușmanii ei* (vol. I și II)

ALAIN BESANÇON, *Originile intelectuale ale leninismului*

RALF DAHRENDORF, *Reflecții asupra revoluției din Europa*

FRIEDRICH HAYEK, *Drumul către servitute*

JOHN STUART MILL, *Despre libertate*

MICHEL ALBERT, *Capitalism contra capitalism*

HANNAH ARENDT, *Originile totalitarismului*

FRANÇOIS CHÂTELET • ÉVELYNE PISIER, *Conceptiile politice ale secolului XX*

SAMUEL P. HUNTINGTON, *Viața politică americană*

Următoarea apariție a seriei:

ALEXIS de TOCQUEVILLE, *Despre democrație în America* (vol. I și II)

Lei 2900

ISBN 973-28-0513-7



Societatea civilă